



TESE DE DOUTORAMENTO

Le *Cantigas* dei santi nello *scriptorium* del re Alfonso X Il Saggio

I

Manuel Negri

DEPARTAMENTO DE FILOLOXÍA GALEGA
PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN ESTUDOS MEDIEVAIS
FACULTADE DE FILOLOXÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2017

Ringraziamenti

Questa tesi di dottorato è il frutto non solo di qualche anno di ricerca effettuata tra l'*Universidade de Santiago de Compostela*, l'Università degli Studi di Padova e il *Centre for the Study of the Cantigas de Santa Maria* di Oxford (questi ultimi due centri frequentati durante i miei soggiorni di studio previsti dal programma di dottorato), ma anche figlia di molti padri e madri; persone, studiosi ed amici che, contribuendo in varia misura e in diverso modo, hanno saputo e voluto aiutarmi e supportarmi nel mio lavoro.

All'inizio di questo viaggio sulle *Cantigas de Santa Maria*, uno dei debiti più grandi l'ho contratto col prof. Todd Michelson-Ambelang del *Dept. of Scandinavian Humanities and Classics Librarian* della *University of Wisconsin-Madison*. Ho conosciuto Todd alla fine del 2013 durante un suo seminario a Santiago de Compostela sui miti e le saghe norrene. Sapendo che un importante lavoro ancora inedito era conservato nell'archivio della sua università e dovendolo consultare nonostante le difficoltà legate alle riproduzioni dei microfilm, nonché ai costi (ingenti) per il servizio di copia e spedizione, Todd si è offerto con rara gentilezza di riprodurre lui stesso tutte le pagine della tesi inedita di Elise Forsythe Dexter e di inviarmele in seguito via mail. Chi si occupa di fonti delle *Cantigas de Santa Maria* è ben a conoscenza dell'importanza di quel lavoro, sebbene non sia mai stato pubblicato. A Todd va tutta la mia più sentita riconoscenza.

Le ricerche sul 'miracolo della neve' non sarebbero state possibili senza la disponibilità della dott.ssa M^a Teresa Sansone della Biblioteca Riccardiana di Firenze, del dott. Leonardo Meoni della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e di Donato Pineider. Desidero inoltre ringraziare, oltre al personale della Biblioteca della Facoltà di Filologia di Santiago, anche quello della Sezione Storica della Biblioteca Civica di Padova per avermi messo a mio agio durante la consultazione di un'ingente mole di studi e volumi, sempre recuperati (quando non disponibili) con estrema cura e precisione.

Non posso qui tralasciare i miei ringraziamenti verso chi mi ha accolto durante i miei soggiorni di studio. In primo luogo, vorrei esprimere tutta la mia gratitudine al prof. Stephen Parkinson del *Centre for the Study of the Cantigas de Santa Maria* di Oxford: quel soggiorno di studi sotto la sua sapiente e cordiale guida (all'insegna di frequenti e mai banali discussioni sulle fonti delle *Cantigas* mariane) ha permesso al mio lavoro di acquisire maggiori vedute, anche grazie alla possibilità di consultare la tesi inedita di

Carter su Guglielmo di Malmesbury presso il deposito della *Weston Library*, fondamentale per la redazione del capitolo sulla leggenda di san Bonito di Clermont.

In secondo luogo vorrei esprimere la mia riconoscenza a quello che considero, ormai da qualche anno, uno dei miei maestri: il prof. Giovanni Borriero del Centro di Studi Galeghi del Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari dell'Università di Padova. Dopo una tesi magistrale sul canzoniere profano del trovatore portoghese Afonso Paez de Braga in cui mi ha diretto con infinita disponibilità, ha saputo ben consigliarmi sulla strada da intraprendere nel proporre alla scuola di dottorato di Santiago un progetto sulle *Cantigas de Santa Maria*. Se oggi questa tesi è uscita dalla tipografia, il merito è anche suo.

Tra i 'compagni di viaggio' italiani e galeghi, un primo grazie va al collega Miguel García Fernández per le tante ore spese a parlare della corte di Alfonso X, di manoscritti, di collezioni mariane, e per lo scambio di articoli e libri di non facile reperimento, ma tutti fondamentali e di grande ispirazione. Non posso non spendere una parola di riconoscenza anche verso i colleghi ed amici Ana Barja López e Miguel A. Pousada Cruz, per le tante giornate condivise nell'ormai storica "Sala 102", tra consigli, attente letture, ascolti, proposte, scritture di articoli e, cosa fondamentale, per aver reso questo mio viaggio più lieve e spensierato in compagnia di Marco Polo e di Nuno Fernández Torneol.

Gli altri colleghi da citare in questi ringraziamenti sono numerosi, a partire da quelli incontrati e conosciuti appena arrivato a Santiago de Compostela: Iria Mariño, allora assegnista al *Centro Ramón Piñeiro*, e Antonio Fernández Guiadanes per avermi aperto le porte del centro con grande entusiasmo, permettendomi di raccogliere moltissima della bibliografia poi impiegata per questo studio; Tania Vázquez García e Oscar Collazo Rodríguez, compagni di studio, di 'tarefas', convegni e seminari, nonché di preziose segnalazioni bibliografiche; Carmen de Santiago Gómez, Laura Pereira Dominguez e Helena Bermúdez Sabel, compagne di dottorato e anche loro risorse fondamentali per la mia crescita compostelana. Infine, un ringraziamento doveroso anche all'amica e collega di vecchia data Floriana Ceresato, mia fidata corrispondente da Parigi: se ho potuto completare la bibliografia sulla leggenda di san Bonito di Clermont con il quasi introvabile articolo di Vachez, il merito è tutto suo.

Ciascuno dei professori e colleghi incontrati nel mio *buen retiro* compostelano ha contribuito alla riuscita di questo lavoro. Per l'appoggio ricevuto, anche per materie o questioni non riguardanti propriamente la tesi di dottorato, mi sento in dovere di ringraziare particolarmente Esther Corral Díaz per la gentilezza e la premura dimostratami in più occasioni e la prof.ssa Pilar Lorenzo Gradín per avermi guidato negli

intricati corridoi della burocrazia del ‘terceiro ciclo’ non appena giunto a Santiago. Disponibilità e gentilezza erano anche le caratteristiche che contraddistinguevano la prof.ssa Ana Domínguez Ferro, sfortunatamente venuta a mancare all’inizio di quest’anno. Ringrazio anche lei per aver fatto parte del mio cammino galiziano durante le uscite organizzate dalla *Rede de Estudos Medievais*. I ringraziamenti sono rivolti ovviamente anche a Gerardo Pérez Barcala, Deborah González Martínez e Mariña Arbor Aldea per i loro buoni consigli e l’incoraggiamento costante a proseguire su questa strada. Un’inifinita riconoscenza va a Mercedes Brea, coordinatrice della Scuola di Dottorato in *Estudos Medievais*. Non hai mai negato il tuo tempo alle mie preoccupazioni nonostante fosse presa da mille impegni di natura accademica e burocratica, coinvolgendomi e facendomi sentire come a casa con la tua umanità.

Ho voluto ovviamente dedicare l’ultima parte di questi ringraziamenti alla mia direttrice di tesi, la prof.ssa Elvira Fidalgo Francisco, affinché possano rimanere più impressi nella memoria di chi legge. Non appena arrivato a Compostela con la mia idea di studiare le *Cantigas de Santa Maria* ‘dei santi’, ho trovato sempre il suo appoggio e la voglia di plasmare ed affinare con puntuali consigli il mio studio. Elvira, fin dal principio, ha contribuito alla mia formazione come studioso anche sul piano umano, mostrandomi appieno il valore della collaborazione e, per molti aspetti, fornendomi anche ‘carta bianca’ per le mie idee e per le mie ipotesi, cosa veramente apprezzabile per uno studente che ha ancora molto da apprendere. Ha supportato (e sopportato) le mie scorribande extra-tesistiche con grande entusiasmo e pazienza, vedendo in ogni mio progetto un’opportunità per la mia formazione, permettendomi così di intraprendere e continuare il difficile e spesso problematico sentiero della ricerca con passi sempre più sicuri. È stata una vera ‘leader’ alla quale non smetterò mai di essere grato, una maestra che vorrei continuare ad avere.

Tra gli affetti più intimi, un grazie, di cuore, a Marco, amico onnipresente che con me ha condiviso traguardi importanti e spero continui a farlo per molto tempo, col suo modo infallibile di sostenermi. Grazie ai nonni Mario, Giannina e Carmen, pilastri fondamentali del mio percorso. L’ultimo e più importante ringraziamento va ai miei genitori: non hanno mai smesso di incoraggiarmi nel tenere bene ‘a vista’ i miei obiettivi, insegnandomi il valore del giusto sacrificio, dando importanza allo studio e a quelle cose che non si vedono, ma che sono essenziali.

Il presente lavoro ha lo scopo di indagare un aspetto finora trattato solo sommariamente dalla critica sorta attorno alle *Cantigas de Santa Maria*, vale a dire la tipologia della santità rappresentata nei vari testi, le modalità con la quale essa viene promossa anche all'interno dell'opera mariana del *Sabio* e, in qualche modo, il suo rapporto con la tradizione agiografica e miracolistica frequentata dal re Saggio e il suo *entourage*, oltre che l'uso specifico che – in alcuni casi – ne viene fatto da quest'ultimi.

La parte iniziale è dedicata alla definizione delle linee programmatiche del lavoro, nonché all'esposizione delle giustificazioni e degli obiettivi che lo studio si prefigge di ottenere nel campo della poesia mariana galego-portoghese. Si è considerata dapprima la grande assenza di studi di impianto agiografico e soprattutto agiologico sulle figure intercessorie nelle *Cantigas de Santa Maria* per giustificare la necessità di un lavoro volto a considerare anche altri personaggi all'interno dei testi mariani nelle modalità sopra esposte, oltre che la principale figura della Vergine. Tale tipologia di approfondimento critico ha spinto anche a presentare e a seguire il metodo a nostro avviso più efficace per indagare in quale fase dell'allestimento e della composizione dei *miracula* si sia potuta produrre una probabile originalità alfonsina nel presentare alcune figure di santi, vale a dire quello definibile con l'etichetta di 'critica delle fonti', volto a considerare il lavoro del *Sabio* da un punto di vista estremamente ampio nella tradizione miracolistica.

Dopo la presentazione di un quadro teorico sui concetti di 'santo' e 'santità' nella storia, con particolare attenzione alle considerazioni e al significato di tali concetti durante il periodo alfonsino affinché il lettore possa familiarizzare con i principi utilizzati poi in sede di analisi più specifica, si è proceduto ad un censimento dei *nomina sacra* presenti nei testi mariani galego-portoghesi per poi confrontare la selezione operata dal *Sabio* per i 'santi protagonisti' (vale a dire, quelli che agiscono attivamente all'interno della linea narrativa dei vari *miracula*) con i precedenti criteri di selezione messi in campo da altri famosi compilatori mariani (o anche raccolte anonime), privilegiando le opere che avrebbero potuto costituire un punto di riferimento per il sovrano castigliano-leonese, tanto a livello di contenuti così come di impianto generale sul quale modellare la sua raccolta.

Durante questa fase, si è potuta rilevare una sostanziale uniformità di criterio di selezione di *nomina sacra* mantenendosi dunque in linea con la precedente tradizione miracolistica mariana quanto all'inclusione di miracoli in cui partecipavano varie figure di santi già ampiamente legati al discorso mariano fin dagli albori del genere, ma che, nel contempo, mostrava una lieve originalità nell'inclusione di alcune figure del tutto contemporanee legate ad un nuovo paradigma della santità duecentesca (*san Ferdinando* e *san Domenico*), oltre che il ripescaggio di altre figure che, seppur sempre altamente tradizionali e facenti parte di una fase anteriore della crescita di un *corpus* universale mariano, mostravano tuttavia scarse attestazioni nelle collezioni miracolistiche ad oggi disponibili.

Sulla base di queste osservazioni nella fase di *collection* dei materiali alla corte del *Sabio*, si è proceduto ad una indagine localizzata per tentare di rilevare la vera originalità dimostrata dall'*entourage* del sovrano castigliano durante la fase di piena acquisizione di alcuni temi miracolistici legati ad altrettante figure di santi. Dopo aver selezionato, tra i 'santi protagonisti' censiti, quelli che – sia per tipologia di santità tradizionalmente incarnata che per l'assenza di particolari studi al riguardo – avrebbero potuto mostrare l'originalità della presentazione alfonsina non solo al livello dell'inclusione dei *miracula* che li contraddistinguevano ma soprattutto al livello della composizione degli stessi testi a partire da una tradizione miracolistica più o meno estesa, si sono indagati, rispettivamente i casi di un santo vescovo (*san Bonito di Clermont*, CSM 66), un santo Dottore della Chiesa (*san Giovanni Crisostomo*, CSM 138), un santo sovrano (*san Fernando III*, CSM 292) e infine un santo papa (*san Liberio*, CSM 309).

Per tutti questi santi che, per una parte, sono essi stessi la prova di una certa originalità di inclusione nel repertorio mariano, si è colta anche un'ulteriore e più marcata originalità alfonsina soprattutto nei vari processi di modificazione dei modelli di partenza, rendendosi dunque necessario un confronto spesso *texte a texte* con quanto trasmettevano su di loro le fonti miracolistiche latine e volgari per poterla cogliere appieno. Questo ha permesso di cogliere anche o di ipotizzare alcune specifiche strategie di presentazione di certi tipi di 'santità' per ragioni non solo legate alle 'mode' del tempo quanto a considerazione o percezione della stessa, ma anche per precisi obiettivi (sovente anche politici) che animavano il sovrano castigliano-leonese nelle proprie composizioni. In tutti e quattro i casi che si sono ritenuti importanti per tale tipo di analisi, è stata rilevata – anche quando le figure dimostravano di aderire a dei modelli già fissati dalla tradizione – sempre il tentativo da parte di Alfonso di modificarle in parte, sia per rispondere a quanto

già detto in merito a personali prerogative, sia forse per farle aderire maggiormente a modelli più contemporanei e sentiti come maggiormente integrati nella cultura del tempo. Nello specifico, per la figura di *san Bonito di Clermont* (CSM 66), emblema della santità vescovile, si è rilevata la volontà di incrementarne quei tratti che ne potessero mettere in luce quegli aspetti della santità legati alla dimensione del comando. Quanto a *san Giovanni Crisostomo* (CSM 138), esempio tradizionale di *Doctor Marianus*, del santo ne è stata messa in luce una caratterizzazione più nel senso penitenziale quanto al suo modo di esprimere la santità, la quale, pur partendo da una tradizione miracolistica minuta ma compatta nel definirlo in quel ruolo, nello stesso testo galego-portoghese finiva per avvicinarlo al modello di un santo pellegrino, particolarmente in auge durante il Duecento. Parimenti si è sottolineato però un recupero alfonsino di quel valore del santo sul piano dottrinale, legato alla figura mariana, attraverso l'allusione puntuale alle opere nelle quali si prodigava nella difesa di Maria e di alcuni caratteri poi entrati a far parte appieno del bagaglio dottrinale della Chiesa Orientale. Infine la massima espressione dell'originalità di alfonso soprattutto al livello di composizione (oltre che di selezione) di figure sante, si è resa evidente per i santi Liberio e Ferdinando, un santo papa e un santo re, entrambi plasmati alla corte del Sabio per promuovere la politica del re Sapiente.

Nell'ultima sezione, infine, si è proceduto con un'ulteriore indagine relativa a quei santi che, non facenti parte espressamente della tradizione del miracolo narrativo mariano, non vi partecipavano dunque come protagonisti, ma che venivano evocati nelle CSM solamente per ragioni extra-narrative o comunue a margine della narrazione. Per tutti questi santi, molti dei quali dunque riconducibili ad un contesto scritturale, si è proceduto per singole sezioni per metterne in luce il valore dato da Alfonso all'interno delle varie CSM o la loro funzione. Si sono analizzati così vari casi di santi rievocati tra i versi per una sorta di necessità nell'avere a disposizione materiali scritturali 'd'autorità' da ricondurre a nuove narrazioni miracolistiche per legittimarle in un tempo presente, santi invocati come garanzia per i fatti narrati o santi – come nel caso di Gioacchino ed Anna – 'protagonisti' solamente all'interno delle digressioni nelle CSM biografiche su Cristo e Maria, e per i quali si è evidenziato un trattamento capace di ricondurre quelle figure all'interno di un paradigma di santità particolarmente di 'fortuna' nel corso del Duecento, poggiandosi anche sulle caratteristiche già riscontrabili nei Vangeli apocrifi.



Indice

Ringraziamenti	3
Riassunto	7
Indice	11
0 Introduzione	13
1 Santo e Santità	25
1.1 ‘Santità’ e ‘santi’: dalla tarda antichità al medioevo	27
1.2 ‘Santità’ e ‘santi’ dal periodo altomedievale	34
1.2.1 Il ‘santo martire’	35
1.2.2 Il ‘santo confessore’	41
1.2.3 Il ‘santo vescovo’	48
1.3 ‘Santità’ e ‘santi’ nel sec. XIII: monaci e laici	53
2 Santi e santità nelle <i>Cantigas de Santa Maria</i>: ‘santi protagonisti’	61
2.1 La CSM 66: san Bonito di Clermont, un santo vescovo	77
2.1.1 La CSM 66	79
2.1.2 La leggenda di san Bonito di Clermont	85
2.1.3 Il nome e la qualificazione del protagonista	94
2.1.4 ‘Il vescovo che qui rimane’	100
2.1.5 La richiesta della veste	105
2.1.6 Un nuovo protagonista: san Giovanni	110
2.1.7 Una proposta di santità vescovile	118
2.2 La CSM 138: san Giovanni Crisostomo, un santo dottore penitente	119
2.2.1 La CSM 138	122
2.2.2 La leggenda di san Giovanni Crisostomo: un’immagine di continuità	128
2.2.3 La componente penitenziale: continuità e variazione	138
2.2.4 La componente dottrinale: una strategia di presentazione alfonsina	146
2.2.5 Una molteplice definizione di santità	154
2.3 La CSM 292: san Ferdinando III, un santo re	155
2.3.1 La CSM 292: virtù paradigmatiche, virtù personali	159
2.3.2 La CSM 292: innovazione del tema dello <i>sponsus</i>	170
2.3.2.1 Uno <i>sponsus marianus</i> di lunga data	175
2.3.2.2 Altri motivi dalla tradizione: la <i>Vie de Peres</i>	182
2.3.3 Un esempio di santità regale	185

2.4 La CSM 309: san Liberio, un santo papa.....	187
2.4.1 La CSM 309.....	190
2.4.2 La leggenda della neve.....	195
2.4.3 Continuità e variazione: Liberio nella CSM 309.....	203
2.4.4 Una versione sui generis: un <i>papa santo</i> e un <i>emperador bo</i>	210
3 Santi e santità nelle <i>Cantigas de Santa Maria</i>: i ‘non protagonisti’	217
3.1 Contesto vetero e neotestamentario	222
3.1.1 Le CSM 369 e 381: san Pietro e san Lazaro	224
3.1.2 La CSM 4: la costruzione di un contesto	230
3.1.3 Le CSM 411 e 424: la costruzione di una ‘santità di repertorio’	233
3.2 Santi evangelisti: esigenze autoriali e versificatorie	246
3.3 Santi in rima: interiezioni ed esclamazioni.....	251
3.3.1 Interiezioni di garanzia.....	253
3.3.2 Interiezioni di giuramento.....	256
4 Conclusioni	261
5 Bibliografia	267

0 Introduzione





Le *Cantigas de Santa Maria*¹ costituiscono una notevole collezione di miracoli mariani in versi composta e compilata durante la seconda metà del sec. XIII². Scritte in lingua galiziano-portoghese dal re Alfonso X, detto *el Sabio* ('il Saggio', sovrano di Castiglia e Leon), e dal suo *entourage* di dotti poeti e uomini di chiesa che frequentavano la corte regia, si inseriscono nella feconda tradizione letteraria europea dei 'miracoli della Vergine'. La loro importanza – con la conseguente mole di studi ad esse dedicati – è data dal fatto che, se considerate nell'ottica del genere appena menzionato, si situano tra il punto più alto del suo sviluppo e un'ultima fase di produzione di *exempla* mariani. Questa tradizione aveva infatti già mostrato un importante grado di maturità letteraria e di piena sedimentazione dei principali motivi edificanti riconducibili alla Madre di Dio a partire dal XII sec.³, quando il culto riservato alla vergine Maria aveva raggiunto il suo apice in Europa grazie all'attività di predicazione svolta da Bernardo di Chiaravalle (1090-1153)⁴. Il presente lavoro ha lo scopo di indagare un aspetto finora trattato solo sommariamente dalla critica sorta attorno a questo prodotto culturale, vale a dire la tipologia della santità rappresentata nei vari testi e, in qualche modo, il suo rapporto con la tradizione agiografica. Prima però di illustrarne con più precisione gli obiettivi, la struttura e la metodologia adottata, si rende necessaria una premessa. Quest'ultima non solo servirà, attraverso la menzione di lavori precedenti, a giustificare la ricerca, ma anche ad illustrarne, con più chiarezza, il campo di indagine scelto.

¹ Da qui in avanti, per *Cantiga* e *Cantigas de Santa Maria* si utilizzano rispettivamente le sigle CSM (in tonda) e CSM (in corsiva). Lo stile delle citazioni in nota viene uniformato, soprattutto per le indicazioni di contributi in rivista, a quello normalmente utilizzato in area italiana: titolo del contributo in corsiva e nome della rivista tra parentesi uncinate.

² Ovvero, tra la metà degli anni sessanta dello stesso e il 1284 ca. La fase di preparazione dei materiali è certamente da retrocedere rispetto al periodo di stesura dei versi e di costruzione di un primo progetto collettivo di 'raccolta', il quale sembra aver già conosciuto una forma iniziale prima del 1276. Tuttavia, in merito al periodo di composizione e compilazione dei testi, si prendono come *terminus post quem* ed *ante quem*, rispettivamente, il 1264 e il 1284; cfr. M. PEDRO FERREIRA, *The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 6, 1994, pp. 58-98, alle pp. 71-74. Sempre sul 1264 come *terminus post quem* per la compilazione del progetto, cfr. L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas de Santa Maria: fortuna de sus manuscritos*, in «Alcanate. Revista de estudios Alfonsíes», 6, 2008-2009, pp. 323-348, alle pp. 326-331. Per la cronologia approssimativa quanto alle due ultime fasi, suddivise generalmente in tre periodi diversi, cfr. C. BERETTA - C. SEGRE (edd.), *Gautier de Coinci, Gonzalo de Berceo, Alfonso X el Sabio. Miracoli della Vergine. Testi volgari medievali*, Torino, Einaudi, 1999, p. XI. Per la piena legittimità del termine 'cantigas' al fine di designare questi componimenti nell'ultima fase di allestimento del corpus, cfr. J. C. RIBEIRO MIRANDA, *Cantar ou Cantiga? Sobre a designação genérica da poesia galego-portuguesa*, in M. Brea - S. López Martínez-Morás (edd.), *Aproximacións ao estudo do Vocabulario trobadoresco*, Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2010, pp. 161-179, alle pp. 168-169; M. BREA, *'Cantar et cantiga idem es'*, in X. L. Couceiro et alii (edd.), *Homenaxe ó profesor Camilo Flores. II. Literaturas específicas*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1999, pp. 93-108.

³ Risale a questo periodo infatti la maggior parte delle collezioni nonché le tipologie in seguito più diffuse dei racconti.

⁴ Cfr. E. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Santa Maria*, Vigo, Xerais, 2002, p. 25.

Nelle circa 400 *CSM* che formano il repertorio allestito con particolare cura dal sovrano Alfonso X, attualmente trasmesse complessivamente dal codice E (ms. Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, I. b. 2), ovvero il più completo testimone tra i quattro che formano l'intera tradizione ad oggi nota⁵, inutile dire che la vergine Maria riveste un ruolo fondamentale, in accordo col genere miracolistico di riferimento: le *CSM*, proprio per lei concepite e a lei dedicate, la vedono infatti sempre presente sulla scena allo scopo di sottolinearne le innumerevoli capacità e possibilità di intercessione per farne una figura del tutto degna di venerazione e lode. Nelle cosiddette *CSM* 'narrative', la Vergine viene messa in primo piano grazie al suo ben riconosciuto ruolo di infallibile mediatrice tra Dio e l'umanità⁶, mentre nelle *CSM de Loor* la parte centrale del quadro liturgico a lei riservata ne fa la naturale destinataria di orazioni ed assimilata per molti aspetti ad una dama (questa volta celeste) della canzone profana⁷.

Questa inevitabile e scontata presenza mariana nelle *CSM* – in parte, come già detto, ovvia eredità e realtà del genere miracolistico, giustificata dalla stessa finalità dei testi⁸, e in parte potenziata dal re Saggio grazie all'invenzione di nuovi prodigi aventi sempre Maria tra i personaggi principali – ha finito però per influenzare quasi per completo anche il panorama degli studi dedicati agli aspetti contenutistici dei testi mariani alfonsini⁹.

⁵ Per gli altri tre, si tratta del codice To (ms. Madrid, Biblioteca Nacional de Madrid, 10.069) che contiene le prime cento *Cantigas* mariane di un presunto progetto originale, del codice T, conosciuto anche con il nome di *Códice Rico* (ms. Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, T. I. 1), che ne trasmette 195 di quelle previste, e del codice F (ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B. R. 20), il quale risulta incompleto e sembra essere una sorta di continuazione di T. Per le informazioni dettagliate, qui non oggetto del presente studio, si rimanda sempre a FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas de Santa Maria* cit., pp. 323-348, e a FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., pp. 51-58.

⁶ Altre *CSM*, sempre ovviamente incentrate sulla figura della Vergine, vennero invece composte per mostrare l'importanza della devozione dei credenti nei confronti di quest'ultima al fine di ottenere una salvezza certa mediante preghiere, esibizioni di virtù o penitenze, per recriminare vizi o condotte di vita peccaminose, o anche per mettere in scena interventi dalla chiara finalità fondazionale o riparativa (come nel caso della fondazione o del consolidamento di qualche santuario. Per le varie tipologie e distinzioni brevemente elencate, cfr. J. MONTAÑA MARTÍNEZ, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*, Granada, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1981 [«Colección filológica de la Universidad de Granada», 29].

⁷ Cfr. E. FIDALGO FRANCISCO, *Lo que nos dice la Cantiga 130*, in M. J. Alonso García et alii (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montaña Martínez (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 339-349.

⁸ Cfr. con quanto si dice nell'introduzione in M. V. CHICO PICAZA, *Hagiografía en las Cantigas de Santa Maria: bizantinismos y otros criterios de selección*, in «Anales de Historia del Arte», 9, 1999, pp. 35-44, a p. 35.

⁹ Non si tratta comunque di un limite, ma di una prospettiva sempre riproposta. Senza ora pretese di esaustività nel ricordare la gran mole di studi che la fanno propria, se ne ricordano solamente i due più paradigmatici: J. E. KELLER, *Cantiga 135: The blessed Virgin as Matchmaker*, in *Florilegium Hispanicum: medieval and Golden Age. Studies presented to Dorothy C. Clarke*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 103-118; E. FIDALGO FRANCISCO, 'De la roine et de la dame': la Virgen en la cúspide de la pirámide feudal, in C. Alvar Ezquerro (coord.), *Formas narrativas breves: lecturas e*

La critica, in altre parole, ha spesso tralasciato di offrire ulteriori approfondimenti in merito ad altri santi presenti nei *miracula*, presenze frutto di scelte alfonsine o di tradizioni per certi versi ‘imposte’ ed arrivati anch’essi metaforicamente ‘alla corte del re Sapiente’ in compagnia della loro beaniamina celeste, in qualità di aiutanti (sovente mancati) di quest’ultima o di destinatari di alcuni miracoli.

Anche quando gli studi si sono mostrati improntati ad esaminare le questioni teologiche o simboliche legate alle varie situazioni narrative, l’indagine agiologica veniva a mancare quasi del tutto: dei santi spesso ci si limitava a rilevarne la posizione subordinata rispetto a quella rivestita da Maria nell’economia della trama, limitando dunque il discorso sul piano delle ‘funzioni’ o su quello dei ruoli rivestiti da essi. I santi, dunque, venivano perlopiù analizzati in un’ottica di ‘gradi di santità’, sempre all’ombra della figura della Vergine, e le analisi risultanti vertevano per la maggiore sull’inquadramento dei seguenti aspetti: la rappresentazione mariana all’interno delle varie sequenze¹⁰, la definizione dei rapporti di forza e di intervento tra la Vergine e i fedeli (o i peccatori)¹¹, lo studio della simbologia religiosa legata a Maria¹² o – con una prospettiva maggiormente riconducibile ad una tradizione di media durata – il ripercorrere i riferimenti biblici relativi alle storie di quest’ultima, versificate nell’ultima parte della raccolta¹³.

Questa importante mancanza di applicazioni facenti propria una prospettiva tipologica sulla santità di altri intermediari è stata in parte colmata da pochi interventi, tutti pubblicati a partire dagli anni novanta. Dopo la breve nota iniziale nell’articolo di Jesús Montoya Martínez sulla figura ‘cavalleresca’ di *san Mercurio* nella CSM 15¹⁴, le

interpretaciones, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2014, pp. 163-192. Da qui in avanti, nelle note a testo, saranno indicati alcuni lavori tra i più rappresentativi per ogni tipologia di studio indicata.

¹⁰ Cfr. M. MARTINS, *A assunção de Nossa Senhora nas Cantigas de Santa Maria e na poesia medieval*, in *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Brotéria, III, 1983, pp. 65-74.

¹¹ Cfr. P. HERNÁNDEZ, *Mary, mother of mercy, christian doctrine and the ‘resurrection/restoration’ miracles in the Cantigas de Santa Maria*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 10, 1998, pp. 1-25; S. SILVEIRA LEMOS, *A intercessão mariana em prol da vida nas Cantigas de Santa Maria*, in *Para sempre em mim. Homenagem à professora Angela Vaz Leão*, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 1999, pp. 488-498.

¹² Cfr. A. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, *La Virgen ‘rama e raiz’. De nuevo con el Arbol de Jesé en las Cantigas de Santa María*, in J. Montoya Martínez - A. Domínguez Rodríguez (coord.), *El Scriptorium alfonsí: de los libros de Astrología a las ‘Cantigas de Santa María’*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 173-214.

¹³ Cfr. F. A. AMARAL, *A presença dos Evangelios Apócrifos nas Cantigas de Santa Maria*, in C. Marques Têles - R. Batista Souza (edd.), *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais (2-4 de julho de 2003)*, Salvador, Quarteto, 2005, pp. 214-217.

¹⁴ Cfr. J. MONTOKA MARTÍNEZ, *La caballería blanca o caballería ‘celeste’ en la literatura hispánica*, in «La corónica», 27/2, 1998-1999, pp. 7-19. Si veda anche J. MONTOKA MARTÍNEZ, *La literatura caballeresca en la obra de Alfonso X*, in «Revista de Filología Románica», 14/2, 1997, pp. 299-313, a p. 302. In seguito però, un approfondimento in questo senso viene disatteso: il discorso infatti torna ad

analisi sul personaggio di *san Giacomo* nella CSM 26 – dapprima a cura di Mercedes Brea¹⁵ e, in seguito, di Anthony J. Cárdenas – ne costituivano un primo interessante esempio. Queste dimostravano per la prima volta di voler andare al di là di una mera considerazione sugli schemi relazionali nei quali *Santiago* veniva a trovarsi assieme alla Vergine ed offrivano del santo un ritratto preciso, interessato a ricondurlo ad uno specifico modello di santità¹⁶. Cárdenas, ad esempio, nel sottolinearne l’iniziativa di soccorso nei confronti del pellegrino ferito protagonista della storia, lo inquadrava puntualmente nel tipico modello di un *divinus medicus*¹⁷, dotato quindi di quel classico zelo taumaturgico su cui si basa gran parte della santità riconosciuta, in parte anche nel corso del sec. XIII¹⁸.

Questa prospettiva – che si potrebbe già definire ‘tipologica’ – troverà poi un’applicazione negli studi di Francisco Corti¹⁹. Pur realizzandosi nel campo visuale e non letterario, l’analisi delle miniature riguardanti i miracoli aventi come protagonisti *san Ildefonso di Toledo*, *santa Leocadia* (CSM 2) e *san Domenico di Guzman* (CSM 204), hanno infatti avuto il merito di sottolineare, delle tre figure – sempre considerate indipendentemente da quella mariana – alcune caratteristiche precise che finivano per portarne alla luce anche la tipologia della santità alla quale partecipavano. A tal proposito, si ricordi solamente l’importanza del dettaglio della colomba bianca che, nell’impianto

adottare la classica prospettiva dialettica con la più importante figura mariana, sottolineando di *san Mercurio* unicamente il fatto di agire per conto di Maria.

¹⁵ Cfr. M. BREA, *Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo*, in M. Domínguez García et alii (edd.), ‘Sub luce florentis calami’. *Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2002, pp. 591-607.

¹⁶ A. J. CÁRDENAS-ROTUNNO, *Alfonso X, St James and the Virgin*, Albuquerque, University of New Mexico, Latin American and Iberian Institute, 2009 [«Research Paper Series», 50]. In CHICO PICAZA, *Hagiografía* cit., pp. 36-37, al contrario, la prospettiva di studio rimaneva questa.

¹⁷ Cfr. CÁRDENAS-ROTUNNO, *Alfonso X, St James* cit., p. 17; cogliendone, dunque, un aspetto diverso, lontano da quello prima evangelico e poi ‘guerresco’ ravvisabile nell’appellativo “matamoros”, a lui spesso attribuito (e con il quale altrettanto spesso si trovava ad essere identificato) a seguito di una ben nota leggenda iberica. Su questo aspetto tradizionale, se ne veda, nella *Estoria de España*, l’origine nella narrazione della *Battaglia di Albelda* (anno 844), quando gli eserciti cristiani supplicarono un aiuto dal cielo per sconfiggere quello musulmano. In seguito alle preghiere, durante la notte, san Giacomo apparve al re garantendo non solo l’appoggio spirituale per l’imminente scontro, ma anche la sua presenza fisica sul campo di battaglia, in sella ad un cavallo bianco. La promessa di aiuto mantenuta – stando sempre alla fantasiosa narrazione –, lo vide infine lanciarsi tra le fila nemiche per ferire a morte molti dei ‘mori’. Da qui, appunto, l’appellativo ‘matamoros’ e la celebre iconografia a cavallo che ne deriva. Cfr. I. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ (ed.), *Alfonso X, Rei de Castela (1221-1284). Versión crítica de la Estoria de España. Estudio y Edición desde Pelayo hasta Ordoño II*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1993, pp. 498-499 [«Fuentes cronísticas de la historia de España», 6].

¹⁸ Per un approfondimento sulla ‘santità’, si rimanda al capitolo che segue.

¹⁹ Cfr. F. CORTI, *Hagiografía visual en las ‘Cantigas de Santa María’*, in M. J. Alonso García et alii (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación)*. *Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 209-217.

miniaturistico del cod. T, contribuisce – come sottolineato da Corti – a fare di Ildefonso una figura ispirata dallo stesso Spirito Santo (riconducendolo agli occhi del lettore più attento, interessato al discorso agiologico, alla tipologia del santo ‘per meriti dottrinali’)²⁰ o al particolare del nimbo dorato di Leocadia, segno della sua manifestazione soprannaturale e delle facoltà taumaturgiche che – nella narrazione – sembrano essere attribuite alle sue vesti. Nel caso di *san Domenico*, invece, l’analisi di Corti dei riquadri del f. 38v del codice F, portava – tra le altre cose – anche alla definizione di alcuni tratti riconducibili al modello della santità ‘monastica’, così come percepita all’epoca sulla base di alcune prerogative: lo zelo predicatorio²¹, l’idea del potere taumaturgico del corpo (oggetto di un minuzioso rito di purificazione) e le facoltà intercessorie già riconosciutegli *in vitam*.

Infine, altri contributi, anche in virtù del tema scelto che, per forza di cose, spingeva ad un’ampia considerazione dei contenuti, finivano col mettere da parte per un attimo l’onnipresente figura mariana, occupandosi al contrario di alcuni santi e della loro tipologia, giungendo in tal modo a definirne alcuni tratti. Si tratta di ciò che si poteva ricavare non solo dall’analisi particolareggiata di Milagros Muíña García sui contenuti teologici di alcune *CSM de Loor*, tra i quali venivano evocati episodi biblici pullulanti di figure di intermediazione riconosciute come sante dalla dottrina cristiana²², ma anche da quello che risultava dagli studi di María Victoria Chico Picaza, questa volta centrati pienamente sull’agiografia e su presunti criteri di selezione relativi ad alcuni santi²³.

Considerando dunque, da una parte, la grande assenza di studi di impianto agiografico e soprattutto agiologico sulle figure intercessorie nelle *CSM* e, dall’altra,

²⁰ Cfr. CORTI, *Hagiografia visual* cit., p. 210. Si vedano i capitoli seguenti per una più dettagliata caratterizzazione.

²¹ *Ibid.*, p. 215.

²² Cfr. M. MUÍÑA GARCÍA, *O contido teolóxico das cantigas de loor: algunhas hipóteses para a súa autoría*, in J. L. Martos Sánchez (ed.), *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 18-22 de setembre de 2003)*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, pp. 1199-1215.

²³ Pur non rinunciando ancora del tutto ad analizzare queste figure con la classica lente dell’antagonismo tra quest’ultimi e la figura della Vergine; cfr. CHICO PICAZA, *Hagiografia* cit., pp. 35-44. Quest’ultimo contributo, oltre a proporre per la prima volta un parziale censimento delle figure intercessorie operanti all’interno dei testi alfonsini, contribuiva a fornirne anche qualche parziale indicazione relativamente alla loro tipologia (soprattutto per quelli ‘universali’, come *san Giovanni*, o ‘bizantini’). Si tratta di un lavoro di riferimento, di grande utilità, ma che, in virtù della sua analisi sul piano visuale, si potrà solamente utilizzare per riprenderne o precisarne alcune considerazioni nei capitoli centrali e nella parte conclusiva del lavoro. Su queste figure torna anche cursoriamente nel corso della sua monografia sulla cultura monastica rappresentata nelle *CSM* anche Santiago Disalvo: cfr. S. DISALVO, *Los monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las ‘Cantigas de Santa María’ de Alfonso X*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2013.

constatando la parzialità dei pochi contributi appena menzionati che se ne sono occupati (la maggior parte in via del tutto secondaria), il saggio che qui si offre si propone di ampliare l'indagine agiografica nei testi mariani di Alfonso X. Per fare questo, non ci si limiterà solamente ad un completamento dell'elenco di *nomina sacra* dalla prima ricognizione effettuata da Chico Picaza. Si vuole adottare infatti una prospettiva che, partendo da questa necessaria enumerazione, si ponga come obiettivo principale quello di analizzarne alcune tipologie e la loro adesione o meno ad un certo 'modello' dottrinale di riferimento; quest'ultimo proposto sia dalla omnicomprensiva tradizione agiografica (fin dagli albori del cristianesimo e poi per tutta l'epoca medievale) sia dalla più circoscritta tradizione della narrativa mariana che precede (anche in senso materiale) le versificazioni alfonsine.

In secondo luogo, adottando una metodologia comparata tipica della tradizionale 'critica delle fonti' e attraverso la definizione di quei percorsi culturali e letterari che hanno permesso ai *miracula* dei santi di giungere alla corte di Alfonso X, si cercherà di determinare il perché della presenza di alcune figure piuttosto di che altre. Oltre a questo, si tenteranno anche di mettere a fuoco le strategie retoriche che, in alcuni casi, hanno portato lo *scriptorium* del sovrano a fornire un'immagine diversa di alcune figure da quella tradizionalmente trasmessa dai *miracula* mediolatini e il motivo di tali eventuali cambiamenti di 'modello'. Ovviamente, facendo questo, oltre agli obiettivi principali illustrati, si arriverà ad approfittare del metodo comparativo utilizzato per tali 'definizioni e classificazioni di santità' per determinare anche nuove possibili fonti per un certo numero di componimenti.

Data la novità che riguarda – proprio per la sua organicità – la presente proposta di studio nel panorama di contributi critici sulle CSM, si rende necessario dotare tale lavoro di una struttura che finirà per coincidere in parte anche con i due cardini metodologici che verranno illustrati in seguito. In tal modo, quindi, la dissertazione si aprirà con un capitolo introduttivo sui concetti di 'santità' e di 'santo' nella storia, con particolare attenzione all'epoca medievale e poi con una trattazione dedicata al sec. XIII. Questa parte risulterà infatti di fondamentale importanza per familiarizzare il lettore ai concetti e ai criteri in merito alle diverse tipologie della santità e delle loro caratteristiche che saranno poi ripresi più e più volte nei capitoli centrali del lavoro. Dopo una necessaria classificazione tra 'santi protagonisti' e 'santi non protagonisti' menzionati al di fuori dei miracoli

narrativi²⁴, si procederà con l'analisi particolareggiata di quattro *CSM*, scelte in base a specifiche e differenti tipologie di santità manifestata in esse, ma anche per le novità interne che presentano rispetto alla tradizione di riferimento quanto alla rappresentazione dei loro protagonisti. Per ciascuno dei quattro capitoli centrali verrà proposta una nuova edizione critica commentata di ogni *CSM*, per poi passare alla ricostruzione della rispettiva leggenda miracolistica e all'analisi comparata tra alcuni passi della tradizione e i punti del testo galiziano-portoghese preposti alla descrizione o narrazione di fatti riguardanti i santi. Nella seconda ed ultima parte del lavoro, prima delle dovute conclusioni, verranno analizzate le *CSM* dei 'santi non protagonisti' citati in diversi contesti e con altrettante differenti funzioni. Per facilitare i riscontri testuali con quanto proposto nelle argomentazioni dedicate alle *CSM* dei santi protagonisti, si è proceduto con l'allestimento di un secondo volume. In questo verranno raccolti i testi e le fonti che, per ciascuna *CSM*, rappresentano maggiormente la tradizione consultata. I testi lì raccolti verranno presentati seguendo precise norme editoriali, raccolte nel capitolo di apertura dello stesso volume.

Quanto alla metodologia adottata, essa si rifà a due principi fondamentali. Il primo riguarda l'acquisizione di un impianto teorico e dottrinale di tipo agiologico di base, poi applicato per l'analisi tipologica dei santi selezionati dal *corpus* del sovrano castigliano-leonese. La prospettiva agiografica scelta, che sarà poi anche quella che porterà alla formazione del capitolo teorico di apertura, deriva *in primis* dagli studi di Michael E. Goodich, André Vauchez, e, in seguito, Weinstein e Bell, dove la santità veniva considerata dal punto di vista del suo ideale (posizione produttiva per coglierne aspetti comuni alle diverse tipologie) e da quello delle sue singole realizzazioni²⁵. Tramite le definizioni e le varie categorie teorizzate dagli studiosi citati, a partire dall'analisi di una gran mole di testi agiografici, si cercheranno infatti riscontri anche per le tipologie di santità accolte nel presente lavoro. Nello specifico, si procederà a caratterizzare i concetti di 'santità' e 'santi' in tre periodi storici differenti, per meglio intenderne il processo di trasformazione: il periodo tardo-antico, il periodo altomedievale e medievale centrale (nel

²⁴ Tali categorie verranno pienamente illustrate nei capitoli seguenti. Vengono qui nominate solamente per una descrizione sintetica dell'impianto della presente ricerca.

²⁵ Per un riassunto sulla questione metodologica e sulle varie prospettive che si sono succedute, si consiglia la consultazione di P. GEARY, *Saints, scholars, and society: the elusive goal*, in S. Sticca (ed.), *Saints. Studies in Hagiography*, Binghamton, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1996, pp. 1-22 [«Medieval and Renaissance Texts and Studies», 141]. Per i vari testi di riferimento, si rimanda alla lettura del primo capitolo. Ovviamente per la sua stesura, si è proceduto anche alla consultazione di altri lavori, dall'ottica diversa, ma lì funzionali solamente per l'argomentazione proposta.

quale i più diffusi modelli di santità vengono già fissati dalla percezione comune conoscendo un rapido sviluppo)²⁶ e, infine, quello relativo al Duecento, quando appunto le *CSM* vengono alla luce sulla scorta di una tradizione letteraria mariana e agiografica di grande fortuna. Di tutti e tre questi periodi, con le altrettante realizzazioni della ‘santità’ che tendenzialmente li caratterizzano, le *CSM* sapranno fornire un ritratto dei santi che li rappresentano, tanto a livello singolare come per tipologia²⁷. L’avverbio ‘tendenzialmente’ riferito ai periodi caratterizzanti certe forme di santità a discapito di altre non è qui del tutto gratuito o casuale. Ecco perché, dopo i primi sottocapitoli dedicati alla formazione cristiana di un primo concetto di santità e alla ‘santità martiriale’ (che, per forza di cose, conosce una delimitazione storica piuttosto netta quanto alla sua manifestazione), successivamente si dedicheranno vari sottocapitoli incentrati sui singoli modelli colti in un arco temporale più ampio, garantendone così una caratterizzazione più completa possibile, in quanto essi, se è vero che sono nati in un determinato momento, sapranno però trasformarsi e rinnovarsi fino al basso medioevo e oltre²⁸. Quello sul XIII sec. sarà invece un sottocapitolo volto a riassumere le diverse esperienze di santità e a sottolineare le novità specifiche su questo campo, preparando così il terreno a quanto verrà detto per la santità nelle *CSM*.

Il secondo aspetto metodologico ha a che fare con il metodo comparativo adottato per l’individuazione della tradizione delle quattro *CSM* nei capitoli centrali e per il loro studio, pur sempre nell’ottica della santità rappresentata. Si è ritenuto opportuno riservare grande spazio a tale metodo. Si crede infatti che questo *modus operandi* si riveli

²⁶ La codificazione di un iter di canonizzazione diretto dalle *élites* ecclesiastiche comincerà infatti a fissarsi tra la fine dell’XI e l’inizio del XII sec. coi papi Alessandro III (1159-1181) e Innocenzo III (1198-1216); cfr. H. FUHRMANN, *Guida al Medioevo*, Bari, Laterza, 1993³, p. 143. C’è comunque da dire che, quanto a modelli riconosciuti, non si verifica ancora una vera e propria frattura tra Chiesa ufficiale e religiosità popolare fino all’età del *rei Sabio*.

²⁷ Riprendendo una vecchia, ma sempre attuale, definizione di André Vauchez e considerando la santità sempre come prodotto di una ‘percezione’, per tipologia si vuole qui intendere quell’insieme di «criteri che hanno informato la percezione selettiva che attribui loro prerogative e poteri comunemente riconosciuti propri dei servi di Dio»; cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 92.

²⁸ Quanto a quest’ultima parte, prima di iniziare, però, è bene ricordare e riportare integralmente le parole di André Vauchez sul pericolo di improntare una storia della santità o un prospetto (come il presente) qualora si proceda ad effettuare corrispondenze stringenti tra periodo storico e tipo o concezione della santità: «(...) ogni scansione periodica in un campo come quello che stiamo studiando deve essere presa con cautela. Anche se una certa epoca presenta una certa unità, almeno per lo storico, è proprio lo storico che vi incontra figure atipiche o, almeno, figure che è portato a reputare tali. Le forme di devozione non si succedono le une alle altre con la precisione di un meccanismo ed è più esatto parlare di tendenze dominanti che si alternano e talvolta si combinano con modalità diverse a seconda dei singoli e dei gruppi (...) Dovremo, dunque, guardarci da ogni schematismo nel fissare una scansione periodica e dovremo accettare quella parte di arbitrio che implica di necessità un qualsiasi tentativo mirante a far “quadrare” i mutamenti nel campo della santità con quelli che allora toccarono l’istituzione ecclesiastica e la sensibilità della gente»; cfr. *Ibid.*, pp. 375-376.

potenzialmente capace, oltre che di far luce su quei tre momenti del confezionamento di tali testi già teorizzati da Stephen Parkinson e Deirdre Jackson, ovvero quelli che lo studioso indica con le etichette di *collection*, *composition* e *compilation*²⁹, anche di tendere alcune reti testuali che permettano di collocare ciascun testo in una cornice culturale e dottrinale di più ampia portata; in questo caso direttamente connesso – o parzialmente sconnesso – con un certo modello di santità trasmesso dalle altre fonti in merito agli stessi miracoli. È attraverso infatti la definizione e la ricostruzione di un percorso culturale visto da una prospettiva diacronica che potrà rivelarsi, per alcune *CSM* scelte nei capitoli a venire, il processo di acquisizione o di modificazione nei testi di un certo tipo di santità da parte di Alfonso X e la sua corte.

Si precisa infine che per fare questo, sulla base delle osservazioni già proposte in ambito agiografico peninsulare da Fernando Baños Vallejo (ma valide anche per l'agiografia intesa nella sua totalità quanto alle proprie manifestazioni), occorre partire da un ampliamento dei tradizionali bacini narrativi di riferimento o di possibile consultazione, non solo da parte dello scriptorium del sovrano castigliano-leonese, ma anche da parte della tradizione che lo precede nella compilazione di *récits* miracolistici dedicati alla vergine Maria. La somiglianza tra i generi definita da Baños Vallejo sulla base di quelle puntuali osservazioni già avanzate da Jesús Montoya Martínez in merito ai temi e alle funzioni dei due 'generi', nonché spesso per alcune occasioni narrative di fondo, porta infatti a considerare l'indagine più estesa come pienamente legittima (e necessaria), se si tiene conto che molti miracoli letterari avrebbero potuto trarre ispirazione da singoli episodi soprannaturali narrati per la prima volta nelle stesse *Vitae sanctorum*³⁰.

²⁹ E quindi anche di capire in quale preciso momento un certo modello si sia imposto e, soprattutto, da parte di chi, se cioè a causa di una tradizione importante o per iniziativa dello stesso Alfonso X; cfr. S. PARKINSON - D. JACKSON, *Collection, Composition, and Compilation in the 'Cantigas de Santa Maria'*, in «Portuguese Studies», 22/2, 2006, pp. 159-172.

³⁰ Su questo, si veda l'ampia ed approfondita introduzione in F. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.



1. Santo e Santità





1.1 ‘Santità’ e ‘santi’ dalla tarda antichità al medioevo: l’appropriazione cristiana del concetto

Sintetizzare, in poche parole, chi sia o cosa rappresenti un ‘santo’ nella percezione culturale e religiosa di ogni tempo nonché, soprattutto, nell’epoca medievale nella quale le *CSM* acquisiscono la forma con la quale oggi le conosciamo, non rende giustizia a quel fenomeno complesso – in costante trasformazione – che è appunto la ‘santità’, e che, in quanto tale, si vede obbligato di volta in volta a sottostare ad ogni sua singola e variegata manifestazione o codificazione³¹. Si tenterà, comunque, di offrirne un prospetto, pensato per meglio inquadrare quanto si discuterà nei capitoli a venire³². Per fornire un quadro teorico di riferimento sulla nozione di ‘santi’ e ‘santità’, è bene inizialmente affrontare la questione tematica parallelamente a quella terminologica, nella parte dedicata alla transizione tra età pagana e età delle prime comunità cristiane. Questo perché, come ovvio, l’evoluzione semantica di *sanctus* (che si ritroverà in alcuni *loci* delle *CSM* anche solo come appellativo di alcune figure) riflette da vicino quella della mentalità che alimenta questo fenomeno anche a livello di quella cultura libresco frequentata *in primis* dal re Sapiente e la sua corte.

Per meglio esprimere cosa si intende quando si parla di ‘santi’ e ‘santità’, tanto nel periodo in cui la corte alfonsina compone e compila le proprie *CSM* maneggiando fonti agiografiche e miracolistiche, così come nell’età contemporanea, occorre partire dalle letture che ne venivano offerte già dalla fine del periodo tardo-antico e che, a partire da parole già in uso, hanno contribuito a veicolare ulteriori significati³³. Nel passaggio tra mondo pagano e cristiano infatti, il termine *sanctus* non mostrava ancora tra i suoi referenti nessuna connotazione morale relativa alle qualità di un individuo che si ritenesse essere in stretto contatto con una dimensione soprannaturale per qualità o meriti del tutto personali (così come oggi si è abituati a pensare), o provvisto di capacità intercessorie tali

³¹ Cfr. R. KIECKHEFER, *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, in R. Kieckhefer - G. D. Bond (edd.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 1-43.

³² Su questo punto, come si specificherà più avanti, la demarcazione tra miracolo agiografico e miracolo letterario, già descritta da Jesús Montoya Martínez, entra in crisi, soprattutto nel caso in cui i beneficiari dei prodigi siano gli stessi santi. Per la questione teorica sull’utilizzo dei concetti e dei significati di *beneficiario*, *protagonista* e *intercessore* si rimanda al secondo capitolo. Per una nota previa, cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., pp. 71-76.

³³ Anche se questo capitolo è essenzialmente di carattere teorico, nel corso della trattazione non si potrà fare a meno di menzionare già alcuni santi presenti nelle *CSM*, allo scopo di orientare il lettore sulla tipologia e sulla varietà delle figure intercessorie in seguito analizzate nei *miracula* narrativi alfonsini.

da poter fornire un aiuto ai fedeli che lo richiedessero con la preghiera. Al contrario, in origine, la parola *sanctus* – assieme al suo corrispettivo greco ἅγιος ('hagios') – si riferiva solamente a colui che incarnava un'autorità operante a livello statale. Nello specifico, con questo termine, si indicava solamente quell'individuo che rivestiva una particolare funzione o che svolgeva una mansione di riconosciuta rilevanza nella società romana, legata, il più delle volte, alla dimensione rituale, come potevano essere, ad esempio, la pratica e l'amministrazione dei culti³⁴. Si può ben intuire quindi come e perché tale appellativo venisse riservato ad imperatori³⁵ e sovrani, proprio in quanto detentori di un potere decisionale su aspetti aventi come referente le alte sfere. Inoltre, proprio per questa peculiare referenzialità e compromissione con la dimensione del potere e del sacro, il suo utilizzo non veniva neppure escluso nel caso ci si riferisse a dei, parenti defunti o a tutto ciò che potesse essere consacrato alle divinità – soprattutto durante le stesse pratiche religiose –, come nel caso di templi, oggetti di culto ed iconografia³⁶.

Nel passaggio dal mondo tardoantico a quello delle prime comunità cristiane, la *santità* tardò ancora – per influsso del modello pagano già menzionato – a prendere quel significato morale che, ad oggi, si potrebbe definire nella «condizione di coloro che attraverso modalità di vita esemplare raggiungono un rapporto privilegiato con Dio», situandosi «tra sfera umana e sfera divina»³⁷. Il termine *sanctus*, infatti (così come il concetto di 'santità'), continuava a mantenere un'accezione del tutto esteriore, un significato di semplice appartenenza alla divinità o di relazione rituale con essa. In seguito, presso queste prime comunità di osservanti della nuova dottrina, l'uso del termine *sanctus* non venne influenzato solamente dall'utilizzo che ne era stato fatto tra i pagani, ma anche dal suo contesto di apparizione nel testo sacro (ovvero, la Bibbia), recentemente trasposto in altre lingue. È proprio qui che i traduttori presero a prestito quel termine latino che nella società pagana era apparso come quello più compromesso con la

³⁴ Era cioè strettamente connesso col concetto di 'sacro'. Cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, pp. 1-2 [«Subsidia hagiographica», 17]; R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero di San Silvestro Abate, 1987, p. 49 [«Biblioteca Montisfani», 12]; KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 2.

³⁵ Si veda anche quanto accennato in P. FOURACRE - R.-A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography (640-720)*, Manchester - New York, Manchester University Press, 1996, p. 67.

³⁶ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 49; KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 2. Su questo punto, inoltre, Delehaye ricorda che tra il termine latino *sanctus* e l'equivalente greco *hagios* vi era comunque qualche differenza nell'uso. La parola *hagios* si incontrava infatti solamente come qualificativo di cose, templi o luoghi di culto in genere, mentre l'utilizzo di *sanctus* si rivelava già più esteso, applicandosi sia a uomini e dei che a cose consacrate alla divinità; cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 2.

³⁷ Cfr. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma - Bari, Laterza, 1999, p. 3. Si rimanda anche all'utile caratterizzazione generale in S. WILSON, *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-53, a p. 2.

sfera del 'sacro' per utilizzarlo in riferimento a chi rappresentava la divinità o si mostrava in relazione con essa sul piano della 'provvidenza', tanto nell'Antico come nel Nuovo Testamento. A partire da questo punto, l'evoluzione del termine e dunque del concetto ad esso legato sarà decisiva per tutti gli sviluppi futuri in merito riguardanti il fenomeno.

Ecco che allora i concetti di 'santo' e 'santità' – dapprima resi presso 'i Settanta' con il termine *hagios* (riferito solamente a Dio), trasposto a sua volta da quegli ebraici *qâdosh* ('santo') e *qodesh* ('santità') – vennero poi restituiti indistintamente con *sanctus* nella traduzione latina della Bibbia, ad indicare principalmente la figura dell'Onnipotente, ovvero l'*agios* supremo³⁸. Queste origini – pagane e giudaiche insieme – influenzarono dunque il nuovo universo referenziale cristiano in maniera decisiva, nonché la stessa prima e – per certi aspetti – originale percezione della 'santità' che ne conseguiva³⁹.

Già in un contesto cristiano primitivo quindi – così come lo si può trovare a tutt'oggi nell'Antico Testamento (sebbene le occorrenze si rivelino, in verità, piuttosto scarse) – solo Dio veniva considerato il *sanctus* per eccellenza, unica fonte (nonché destinatario, attraverso il culto) di una santità ancora di tipo rituale, concessa solo eventualmente ai suoi ministri e al suo popolo⁴⁰. Come ricordava Charles Pietri, questo concetto si rende principalmente manifesto ancor oggi nel *Levitico* (19,2; 20,26; 21,8)⁴¹, nei *Salmi* e nel *Libro di Isaia* (6,3; 43,3)⁴². In quest'ultimo, celebre è infatti il passo (6,3) nel quale viene più volte affermata la 'santità' dell'Onnipotente ricorrendo ad una solenne *repetitio*, volta a sottolinearne il già notorio *status* («Et clamabat alter ad alterum et dicebat: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum; plena est omnis terra gloria eius»).

³⁸ Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 24; A. LOUTH, *Holiness and Sanctity in the early church*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 1-18, a p. 3 [«Studies in church history», 47].

³⁹ Cfr. C. PIETRI, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 15-36, a p. 17 [«Collection de l'École Française de Rome», 149]; GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 49.

⁴⁰ Cfr. R. PERNOUD, *Les saints au Moyen Âge. La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui?*, Paris, Plon, 1984, p. 31.

⁴¹ Particolarmente interessante e rappresentativo è quello che viene narrato nel *Levitico* 19,1-2, quando Dio si rivolge a Mosé. Qui si mostra infatti quel concetto di santità collettiva, attribuita *in primis* al popolo degli Israeliti: «Locutus est Dominus ad Moysen dicens: "Loquere ad omnem coetum filiorum Israel et dices ad eos: Sancti estote, quia sanctus sum ego, Dominus Deus vester"» (Parla a tutta la comunità degli Israeliti e ordina loro: "Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo"). In *Levitico* 20,26 inoltre si legge: «Eritis mihi sancti, quia sanctus sum ego Dominus et separavi vos a ceteris populis, ut essetis mei» (Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separati dagli altri popoli, perché siate miei). Per i testi qui citati, cfr. NOVA VULGATA [data dell'ultima consultazione: 7 marzo 2017].

⁴² Si veda lo stesso concetto anche in *Isaia* 43,3: «quia ego Dominus Deus tuus, Sanctus Israel, salvator tuus: dedi propitiationem tuam Aegyptum, Aethiopiam et Saba pro te» (poiché io sono il Signore tuo Dio, il Santo di Israele, il tuo salvatore. Io do l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto, l'Etiopia e Seba al tuo posto). Per le citazioni qui riportate, cfr. NOVA VULGATA.

Da questi e in questi testi di riferimento, anche altre figure veterotestamentarie a lui vicine, come i profeti, iniziarono a godere di tale statuto; ma, anche in quel caso, era sempre e solo Dio l'unico 'responsabile' di tale condizione: loro vi partecipavano solo grazie ad una sorta di relazione esteriore e, se si vuole, provvidenziale con la storia della salvezza⁴³. In altre parole, per quanto venissero descritte come entità dotate di particolari capacità e virtù, non vi era ancora nessun loro merito 'singolare' che comportasse l'uso o l'attribuzione di quell'appellativo: esso non era ancora dunque il frutto di un riconoscimento di 'santità' operato dalla comunità dei fedeli grazie all'esibizione di particolari *virtutes*, ma solamente l'esito di un'elezione soprannaturale mostrata dai testi.

Un cambiamento sensibile di prospettiva risulta visibile nel Nuovo Testamento. Negli scritti degli evangelisti si può assistere infatti ad una estensione del concetto di 'santità', sempre sulla base però di una sorta di 'elezione' del *sanctus* per percepita iniziativa divina⁴⁴. Ancora una volta, le virtù del singolo o le proprie qualità morali non erano ritenute determinanti o indispensabili al fine di conquistare tale condizione privilegiata. Anche quando, dunque, l'uso dell'appellativo *sanctus* arrivava a comprendere tutto quello che era in relazione con il Creatore (come accade più volte nel corso del Nuovo Testamento), la 'santità' stessa veniva ancora concepita come una condizione estrinseca, favorita dal comportamento dell'uomo solamente per quanto riguardava il rivestire un ruolo prestabilito nella storia della rivelazione⁴⁵. Ed ecco che oltre alla divinità, in tal senso i primi ad essere i destinatari del titolo di *sanctus* furono le personalità considerate come più vicine ad essa. Si trattava, cioè, non solo di coloro che negli stessi Vangeli ne costituivano l'immagine più prossima tra cielo e terra (gli Angeli, Cristo e, da questo, gli Apostoli)⁴⁶, ma anche chi, prima della venuta del Salvatore e della costituzione dei 'dodici', aveva fornito un importante contributo per il futuro processo di irradiazione del nuovo credo. Sulla base di queste concezioni, negli scritti degli evangelisti, si trovano così menzionati come 'santi' anche figure solo appartenenti alla tradizione veterotestamentaria, come i patriarchi (Mt 27,52-53)⁴⁷ e i profeti (Lc 1,70)⁴⁸.

⁴³ Cfr. PIETRI, *L'évolution du culte* cit., pp. 17-18. Sono frutto dunque di letture e traduzioni postume.

⁴⁴ Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., pp. 24-25.

⁴⁵ Cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit, p. 3.

⁴⁶ Cfr. A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 26-27. Gli angeli, come ricorda lo studioso, sono anche i primi ad offrire un prototipo dell'entità intercessoria tra uomo e Dio, anche se il loro culto si svilupperà pienamente alcuni secoli più tardi.

⁴⁷ L'occasione narrata nel Vangelo di Marco è quella della morte di Cristo sulla croce. Dopo la narrazione degli sconvolgimenti ambientali causati dalla morte di Cristo, la risurrezione di alcuni morti viene narrata nei termini che seguono: «et monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum (...) surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis»; cfr. NOVA VULGATA.

Nelle traduzioni dei testi sacri però, accanto alla reiterazione del concetto di ‘santità’ a livello singolare, legato – come si è visto – a qualcosa che da Dio trova emanazione in via del tutto esclusiva, in base dunque a dei ‘ruoli’, iniziava a farsi strada anche un concetto parallelo che puntava ad attribuire alla ‘santità’ una dimensione prettamente collettiva. Se da questi primi esempi biblici i futuri ‘santi’ intercessori troveranno ispirazione diretta, sarà però dal nuovo concetto di santità ‘collettiva’ trasposto in una nuova situazione a crearsi quel terreno favorevole perché ciò possa accadere a partire dai membri delle prime comunità di fedeli.

Fu nelle lettere paoline e negli Atti che il concetto di ‘santità’ si stabilì per la prima volta – e pienamente – nel quotidiano, fuoriuscendo cioè dalla sola dimensione delle Scritture e degli eletti che, agli occhi dei posteri, le popolavano. A partire da questo punto, pian piano iniziava a formarsi l’ideale di quella che è stata definita a più riprese come una *société des saints*⁴⁹. Essa inglobava, a livello letterario, non solo i già menzionati precursori biblici (sempre più considerati, nella percezione comune, alla stregua di figure mitiche nel loro rapporto e nella loro funzione con Dio e con la storia della salvezza), ma anche – e soprattutto – la comunità dei nuovi fedeli battezzati che si riconoscevano in maniera esclusiva nel credo cristiano.

Risale così a questo periodo la piena adozione e fruizione del termine *sanctus* – e del concetto di ‘santità’ – da parte e nei confronti delle prime comunità cristiane. Su questo, esse vennero influenzate (e descritte, a loro volta) proprio dai testi paolini che attinsero a piene mani dalla terminologia latina vista nei casi già menzionati per l’Antico e il Nuovo Testamento⁵⁰. Così, nelle sue *Lettere*, san Paolo si rivolgeva ai suoi destinatari con l’appellativo di ‘santi’, ma appunto intendendo con quel termine quell’insieme di cristiani battezzati che avevano deciso di vivere ‘in Cristo’, e non certo dei singoli individui considerati all’infuori di una dimensione corale o resesi riconoscibili come retti per virtù specificatamente proprie, legate alla professione di fede⁵¹.

⁴⁸ «Sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, prophetarum eius» (come aveva promesso per bocca dei suoi santi profeti d’un temp); Per i testi qui citati, cfr. sempre NOVA VULGATA [data dell’ultima consultazione: 7 marzo 2017]. Per una panoramica sulla questione, cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 26.

⁴⁹ Cfr. PERNOUD, *Les saints au Moyen Âge* cit., p. 30.

⁵⁰ Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 25.

⁵¹ Cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 3. Questo avviene in modo evidente, come ricordava precedentemente Pernoud, soprattutto nella Prima e Seconda lettera ai Corinzi; cfr. PERNOUD, *Les saints au Moyen Âge* cit., p. 31, dal quale si riporta la citazione che segue, relativa al passo tradotto: «Dieu qui seul est saint, seul est source de toute sainteté, étant devenu homme, appelle à la sainteté tous ceux qui croient en Lui et qui désormais forment une ‘nation sainte’ [...]». Su questo aspetto importantissimo, alla base dei futuri sviluppi del concetto e della percezione della santità, cfr. anche WILSON, *Saints and their Cults* cit., pp. 1-53, a p. 2.

Il concetto è dunque quello della ‘santità collettiva’, ovvero del popolo, che, in quanto Popolo di Dio – il ‘santo’ per eccellenza –, poteva essere definito a sua volta mediante lo stesso titolo, quasi per una sorta di osmosi spirituale⁵². Grazie all’influenza paolina, la santità stessa iniziava così ad essere ritenuta la condizione normale di quanti si trovavano a formar parte della comunità dei fedeli e dei fratelli in Cristo⁵³. È il modello – come già accennato – del ‘popolo dei santi’ che la Bibbia aveva già offerto in precedenza nelle pagine degli Atti degli Apostoli: quello cioè di un nuovo ‘popolo di eletti’ che si voleva rifondare nel nuovo credo e nella nuova promessa di salvezza rappresentata da Cristo, contrapponendosi in tal modo al vecchio ‘popolo di Israele’⁵⁴. Riprendendo ora le parole di Charles Pietri, e volendo riassumere questa prima fase agli albori delle successive elaborazioni cristiane delle attribuzioni ai concetti di ‘santo’ e ‘santità’, si può dunque dire che, in questa epoca, la santità veniva ancora percepita come un fatto che inglobava «tous les fidèles», ma non «parce que qu’ils se ressemblent par leur disposition intérieure», bensì «parce que la régénération de l’individu se réalise au sein d’une communauté»⁵⁵.

Questa fase paolina e della lettura delle Epistole si rivela dunque fondamentale per una prima costruzione di un concetto pienamente cristiano di ‘santo’ e ‘santità’, contribuendo a formare l’ideale di una ‘collettività santa’ dalla quale in seguito solo pochi individui eccezionali – per meriti questa volta essenzialmente inerenti alla persona, sebbene poi condivisi su modelli generali – potranno fregiarsi di tali caratterizzazioni in modo più meritorio. È infatti a partire da qui che i due termini iniziarono a specializzarsi fino ad essere impiegati per descrivere solamente quei soggetti dotati di facoltà ‘intercessorie’ che oggi identifichiamo coi vari santi del *pantheon* cristiano, i quali conquistavano questo ruolo grazie ad alcuni comportamenti virtuosi mostrati tanto *in vitam* così come in punto di morte. Si deve comunque tener ben presente che, se da una

⁵² Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 27.

⁵³ Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 2. Come ricorda lo studioso, quando Paolo indirizza la sua lettera ‘ai santi’ di Filippi, li intende appunto la comunità cristiana di quel luogo.

⁵⁴ Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., pp. 27-29; cfr. PERNOD, *Les saints au Moyen Âge* cit., pp. 31-33.

⁵⁵ Cfr. PIETRI, *L’évolution du culte* cit., p. 19. Su questo punto, è doverosa una anticipazione, anche per iniziare già ad orientare il lettore sull’utilità di questo iniziale prospetto teorico. Questa idea della rigenerazione dell’individuo in seno alla comunità sarà non è totalmente estranea o sconosciuta alla corte alfoncina. Essa infatti è quella che si percepirà chiaramente in occasione della CSM 309, nella definizione del popolo di Roma come ‘santo’ durante gli anni di Costantino; popolo al quale si dà (solamente nella versione alfoncina del miracolo della neve) un ruolo estremamente importante per la possibilità di realizzazione del prodigio mariano. Tali concezioni agli albori della cristianità continuano dunque a sopravvivere: il soppiantamento di un modello o di una particolare lettura nella storia del cristianesimo non significa infatti l’annullamento di esso: diversi modelli, seppur appartenenti a differenti periodi storici, continuano infatti a convivere e ad essere invocati in particolari contesti.

parte san Paolo contribuì all'appropriazione dei due concetti da parte delle prime comunità di fedeli e per la descrizione delle stesse (nel senso illustrato, ovvero 'collettivo' dei termini), dall'altro l'esempio biblico e soprattutto – più nello specifico – cristologico non smisero di costituire per i devoti incamminatesi lungo il percorso della realizzazione spirituale dei modelli di riferimento importantissimi, conquistando sempre più rilevanza. Questi, in uno zelo sempre più crescente di vivere appieno la propria fede, finiranno in seguito per essere sempre più passibili – ed è qui la novità delle nuove forme di santità – di imitazione.



1.2 'Santità' e 'santi' dal periodo altomedievale: un periodo di differenziazione

Dando rilevanza al periodo che si potrebbe definire 'paolino' per le successive trasformazioni del concetto di 'santità', in cui l'idea di una comunità di santi (nel senso dunque di 'fedeli') inizia a farsi strada come nuovo 'popolo eletto', alternativo rispetto alla maggioranza dei non battezzati⁵⁶, Andrew Louth ricordava che anche il modello proposto dalla letteratura apocalittica stava contribuendo a quei tempi a comunicare l'idea di un certo tipo di 'santa condotta', maggiormente improntata sull'individualità, sull'offerta della propria vita e su quel senso «of the 'holy ones' [...] in which the holy ones are constituted by those who, in the final struggle between good and evil, will fight on behalf of God»⁵⁷. È interessante notare come, oltre a fornire per prima un'immagine della 'santità' incentrata sulle doti del singolo individuo, la letteratura apocalittica contenesse anche un'inedita idea del sacrificio di certi 'giusti', direttamente ispirato dall'esperienza di Cristo immolatosi sulla croce.

Da queste letture, presso le prime comunità cristiane perseguitate, grazie ad un attualizzato gioco di identificazioni che vedeva nei loro persecutori la personificazione di quel male di cui parlavano i testi, iniziava ad acquisire prestigio e ad essere rivestita di 'santità' quella che Charles Pietri ha definito una 'élite particolare di testimoni' della fede⁵⁸. Come sottolineava tempo fa Réginald Gregoire, la tipica 'nozione di santità' cristiana si sviluppò proprio a partire dal 'concetto di martirio'⁵⁹. Quello del martire è uno dei modelli 'antichi'⁶⁰ che regolerà infatti a lungo tutta la rappresentazione della 'santità' individuale⁶¹.

⁵⁶ Cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 3.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 3.

⁵⁸ Cfr. PIETRI, *L'évolution du culte* cit., p. 19.

⁵⁹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 51.

⁶⁰ Cfr. Gli altri modelli definiti come 'antichi' sono quelli dell'asceta e del vescovo. Verranno analizzati successivamente. Per tali definizioni, cfr. V. SAXER, *Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École française de Rome, 1991, pp. 321-331, a p. 321 [«Collection de l'École française de Rome», 149]. Come si ricordava inoltre in SMITH, *Saints and their cults* cit., p. 585, fino al 600 ca. si costruirà 'per accumulo' un vero e proprio repertorio di manifestazioni della santità con due fondamentali caratteristiche, ovvero il suo essere 'personalizzata' ed 'individuale'. E tale repertorio rimarrà a supportare tutte le successive manifestazioni della santità. Questi principi, lo si aggiunge, si ritrovano per la prima volta proprio nel modello della santità martiriale.

⁶¹ Cfr. PIETRI, *L'évolution du culte* cit., p. 23; BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 13.

1.2.1 Il 'santo martire'

La 'santità martiriale', nonché la percezione della stessa, è l'esito di un processo in cui concorrono diversi fattori costituenti degni di essere analizzati: esempio *in mortem*, letteratura agiografica (incentrata sui miracoli *post mortem*) e modalità del culto. Essa, generalmente, si rivelò postuma nel suo pieno riconoscimento rispetto al periodo in cui quelli che poi furono ritenuti 'martiri della fede' erano effettivamente vissuti ed avevano trovato la morte; esito di una particolare 'lettura' effettuata da parte dei battezzati e di alcuni membri delle *élites* ecclesiastiche che – come i primi vescovi – ne avevano promosso il culto dopo la *translatio* dei resti, avvalendosi anche del versatile strumento dell'agiografia⁶². Per questo, prima di definirla nei suoi aspetti fondamentali, è bene ripercorrerne brevemente le tappe che hanno contribuito alla sua 'invenzione'. Tale importante 'evoluzione della nozione cristiana della 'santità'⁶³ prese infatti le mosse da una realtà non ancora oggetto di un vero e proprio culto, riflessa nell'uso originario dello stesso termine greco *μάρτυς* ('martus'). All'inizio, infatti, la parola 'martire' significava semplicemente 'testimone' ed era un titolo attribuito ad un particolare devoto appartenente alla comunità degli *agioi* che – insieme ai suoi 'fratelli' in Cristo – era impegnato nella pratica quotidiana della testimonianza della fede⁶⁴.

L'appellativo di 'martire', nei primi tempi, non suggeriva dunque nessuna pratica cruenta di immolazione per la difesa del proprio credo (o, ancor più forte, per l'affermazione dello stesso), ovvero con spargimento di sangue causato da torture nemiche⁶⁵. Ciò si può osservare ancora nei documenti agiografici almeno fino al IV sec. quando, stando a varie redazioni, spesso alcuni vestigi lessicali non trasmettevano l'idea di una netta opposizione tra i termini *confessor* e *martyr*, qui però da intendersi più sul

⁶² In un'epoca dove non era ancora prevista una procedura di canonizzazione controllata dalle più alte gerarchie ecclesiastiche (questo avverrà solamente a partire dal sec. X), bastava dunque solamente che questi elementi fossero presenti per riconoscere nel martire la santità e per farne, a partire da essa, l'oggetto di un culto. Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., pp. 5-6. Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 61: «Per i martiri (...) per procedere alla beatificazione (...) basta l'effusione del sangue e il dono della vita per motivi di fede».

⁶³ Cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 3.

⁶⁴ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 52. L'espressione 'martire', come ricorda lo stesso Gregoire, venne usata per la prima volta da Eusebio di Cesarea attorno all'anno 177 per riferirsi ai 'martiri' di Lione, sottolineando come essi, mossi da profonda umiltà, lo rifiutassero categoricamente in quanto ritenevano che il solo ed unico 'martire' degno di tale titolo (inteso appunto nel senso di 'testimone della fede') fosse Cristo. La dimensione del sacrificio cruento, dell'immolazione, non faceva ancora parte dunque dell'universo del 'martirio'.

⁶⁵ Cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 4.

piano di un loro ruolo rivestito durante i processi che precedevano le loro esecuzioni⁶⁶. Solo in seguito, si assistette ad una specializzazione e ad una lettura totalmente cristiana dei termini greci *μάρτυς* ('martus') e *μαρτυρεῖν* ('martyrein'), a partire comunque dall'uso che se ne era fatto nel Nuovo Testamento per riferirsi agli apostoli, allora designati come 'testimoni' supremi della fede⁶⁷. Con le persecuzioni e le condanne capitali inflitte a chi si prodigava apertamente nella diffusione della nuova dottrina e con lo sviluppo delle prime memorie agiografiche che registravano tali atti di 'immolazione' – e che puntavano a fare di certe esperienze individuali un modello imitabile, richiamandolo a quello estremo del Cristo morto sulla croce – la storia entrò prepotentemente negli ambienti dei primi cristiani, spingendo all'elaborazione del concetto 'moderno' di martire – e quindi di 'santo' – solo per coloro i quali perivano nella testimonianza della fede. Le comunità cristiane, desiderose forse di una maggiore protezione dall'alto e di riattualizzare per questo le figure protettive di eroi e frati maccabei della cultura giudaica⁶⁸, finirono così per assimilare pienamente l'esperienza cristologica della crocifissione a quella di quei particolari 'testimoni', contribuendo in tal modo alla nascita di una vera e propria venerazione specializzata previo riconoscimento della 'santità' solamente per quei virtuosi che arrivavano a sacrificarsi per la fede⁶⁹.

Mediante dunque l'attività della testimonianza del proprio credo culminata in una fine cruenta, l'*imitatio christi* divenne, per tali figure, pienamente attuata. I fedeli finiranno per interpretare questo elemento nel senso di un rapporto vitale esclusivo tra il martire e Cristo, facendo del primo quasi una figura intercessoria al pari del secondo, dotato per questo delle stesse qualità di *sanctus*⁷⁰. Dopo la sua morte, la componente intercessoria, promossa in seguito dalle appendici o nelle estensioni degli *Acta*, si rivelò del tutto fondamentale in questa nuova concezione della 'santità', intimamente connessa con la nuova dimensione del *miraculum*; e sarà proprio questa la caratteristica più

⁶⁶ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 53. A livello letterario, è probabile infatti che questo termine fosse strettamente connesso al ruolo che questi primi condannati a morte rivestissero durante i processi che precedevano la loro esecuzioni, così come ci viene narrato in molteplici *Acta*.

⁶⁷ Cfr. PIETRI, *L'évolution du culte* cit., p. 19; BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 11.

⁶⁸ Cfr. PIETRI, *L'évolution du culte* cit., p. 19.

⁶⁹ Qui trova anche spiegazione il significato di 'testimone', in quanto il martirio cristiano avveniva generalmente in un contesto giuridico dove il cristiano giurava fedeltà al suo credo al cospetto di un giudice, sovente subendo torture. Su questo, cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 4.

⁷⁰ Cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 12; GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., pp. 47, 51. A conferma di quanto potesse essere percepita estrema questa 'partecipazione' alle sofferenze di Cristo (o identificazione nella sua esperienza della croce), era diffusa la credenza che, al momento del martirio, Cristo apparisse in visione al martire o che, addirittura, lo stesso Figlio di Dio ne prendesse il posto sul patibolo per lenirne le atroci sofferenze; cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 11. Si veda anche PIETRI, *L'évolution du culte* cit., p. 20 e 23, dove lo studioso sottolinea come la 'matrice spirituale' di questa prima rappresentazione della santità sia pienamente cristocentrica.

importante che si trasmetterà anche nei successivi modelli: il santo, pregato nei pressi della sua tomba con un'attenzione particolare riservata alle sue reliquie⁷¹, sarà sempre un aiutante del devoto, qualcuno che – incarnando fino alla fine la parabola cristologica anche in una ipotetica resurrezione – sarà capace di garantirne la salvezza e la sua incolumità, sia sul piano fisico che su quello spirituale⁷².

Da qui – ma *in primis* dalla devozione popolare –,⁷³ si assesterà dunque uno specifico modello di santità che, se si vuole, si era già potuto giovare di alcuni rimandi illustri nonché esempi di ‘testimoni’ evangelici durante la fase della sua costruzione, ma la cui esperienza conoscerà una fortuna leggermente postuma. Si tratta degli apostoli Pietro e Paolo (†64) e Giovanni – incarcerati così come alcuni degli Apostoli – o Santo Stefano (†31, definito proto-martire), lapidato per aver proclamato la resurrezione di Cristo e la cui vicenda viene narrata negli Atti⁷⁴. Tali modelli vennero dunque sempre più imitati o semplicemente venerati, e dotati pertanto di quegli imprescindibili requisiti che si sono già menzionati, nel segno di una accettazione serena della morte, conforme al Vangelo⁷⁵.

A livello cronologico e per quanto riguarda i supporti culturali che l'hanno permesso, l'elaborazione del culto martiriale – con la relativa promozione di un primo modello di ‘santità’ individuale per meriti intrinseci, così come è stato descritto nelle righe precedenti – avvenne tra il II e il III sec., quando le testimonianze in merito alle vicende dei santi martiri dominavano il panorama agiografico in lettere, atti, e – in massima parte – epistole⁷⁶. Tutto ciò riceverà però un impulso anche tra il III e il IV sec. quando i tratti della tipologia martiriale vennero ulteriormente stabiliti nelle cosiddette ‘passioni’ che già

⁷¹ La venerazione dei martiri avviene quasi sempre presso il luogo della loro sepultura, già oggetto di *translatio* delle sue reliquie; cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 58. Si tratta di un rito abituale, attestato a partire dal V sec. Cfr anche WILSON, *Saints and their Cults* cit., p. 3.

⁷² In altre parole, il ‘santo’, d’ora in avanti, sarà infatti il solo capace di porsi ad un livello intermedio tra il regno celeste e quello degli uomini in quanto partecipante della stessa esperienza cristologica (e messianica), potendo ‘negoziare’ presso Dio per la salvezza di quanti si affideranno alle sue cure o di quanti potranno beneficiare dei suoi miracoli grazie alla preghiera; cfr. S. RYAN, *‘I, too, am a christian’: early martyrs and their lives in the late medieval and early modern manuscript tradition*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 193-205, a p. 193 [«Studies in church history», 47].

⁷³ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 58. È questo infatti il periodo dove trova piena attuazione quel concetto poi indicato con la formula latina *vox populi, vox Dei*. Le autorità ecclesiastiche inizieranno solo in seguito, durante l’era patristica, ad organizzare e regolare quei culti a livello locale. Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., pp. 3-4.

⁷⁴ Cfr. PERNOD, *Les saints au Moyen Âge* cit., pp. 33-34; BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 12.

⁷⁵ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 58. Cfr. anche SAXER, *Aspects de la typologie martyriale* cit., p. 327.

⁷⁶ Cfr. PIETRI, *L’evoluzione du culte* cit., p. 23. Sulle tipologie letterarie foriere e promotrici di tale modello di santità, cfr. SAXER, *Aspects de la typologie martyriale* cit., p. 322. Il primo testo agiografico di cui si ha notizia, e che dunque propone per la prima volta, un ‘modello’ in questo senso, è quello che riguarda il martirio di san Policarpo, risalente alla metà del sec. II (cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos* cit, p. 18).

avevano iniziato a focalizzarsi più sulla singola esperienza cruenta del sacrificio e da tutto ciò che di romanzesco ne poteva derivare (non rinunciando ad una certa ‘retorica’ cristologica)⁷⁷.

Tuttavia, se questo era il modello di riferimento e se tali erano i documenti scritti che lo promuovevano dandone conto, l’immagine del martire (non tanto il concetto alla base che lo riguardava) – e dunque il suo modo di esprimere una certa modalità della ‘santità’ – cambiò sensibilmente verso il IV sec. In questa fase, essa venne di fatto influenzata non tanto da principi teologici o da decisioni dottrinali, quanto dalla stessa immagine presentata nelle *passiones*, la quale aveva subito ormai contaminazioni di gusto epico, parallelamente ad un aumento della componente miracolistica, sempre più irrinunciabile come ingrediente della santità⁷⁸. È proprio in questo periodo che si può aggiungere qualcosa di nuovo alla figura del martire fin qui delineata e descritta nelle prime *passiones*⁷⁹: il nuovo martire esprimeva infatti la sua ‘santità’ in una declinazione guerresca e il martirio non era più identificato con una passiva esecuzione capitale accompagnata da formule di affidamento a Cristo, ma prevedeva anche la dimensione di un estremo ed ultimo *combat* che il futuro santo intraprendeva in quanto soldato di Dio; parte integrante e pienamente compromessa di una sorta di *militia christi* da sempre impegnata contro «l’ennemi par excellence, le démon»⁸⁰. Si tratta dunque di una modificazione che, al di là degli aspetti letterari più superficiali, in realtà stravolgeva in queste *passiones* più tarde il riferimento cristologico e quello, più recente, stefanino. In tal modo, si può dunque dire che il concetto di ‘santità martiriale’ non si mostrava del tutto monolitico in questa sua prima fase di nascita e sviluppo, arrivando addirittura a conoscere anche un’evoluzione interna che, all’*imitatio* e alla *sequela Christi* finì per preferire il *topos* del soldato di Dio (il *soldat vainqueur*). Questo è l’ultimo tassello che contribuisce ad una piena caratterizzazione di tale tipologia di ‘santità’⁸¹. Questa evoluzione interna al primo periodo della promozione del modello del ‘santo martire’

⁷⁷ Cfr. SAXER, *Aspects de la typologie martyriale* cit., p. 321.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 324. Lo studioso ricorda infatti come, a partire dagli ultimi anni del IV sec., «la Passion prend une forme que le Père Delehaye avait qualifiée d’épique». Il modello è quello della *Passio san Vincentii*, enormemente diffusa.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 327.

⁸⁰ Cfr. V. SAXER, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Francfort-s. Main-New York, Pater Lang, 1986, pp. 197, 212-214. È un aspetto che si ritroverà anche nei crociati.

⁸¹ Per tali questioni, si rimanda ancora una volta a SAXER, *Aspects de la typologie martyriale* cit., pp. 326-327. La dimensione della santità non sarà dunque considerata nel pieno del suo sacrificio, ma nel ruolo intercessorio ricoperto al momento di accorrere in soccorso dei devoti; ruolo che gli è permesso a partire proprio da tale caratterizzazione di soldato di Dio che una certa tradizione agiografica aveva contribuito a diffondere (anche mediante l’iconografia).

ebbe proprio a che vedere con l'accento dato in seguito all'immagine del Signore trionfante nelle analisi teologiche e tra le pagine delle memorie agiografiche, il quale, come sottolineava Pietri, si configurava come un vero e proprio 'protettore supremo dei cristiani perseguitati'.

Da qui, risulta superfluo dire che tale immagine della santità martiriale dalle spiccate doti combattive, all'insegna del sacrificio per la fede, rimarrà a lungo ben presente nella vita quotidiana del fedele medievale. Essa infatti riemergerà – almeno nelle intenzioni o nelle aspirazioni – non solo in merito agli atteggiamenti dei futuri sovrani pronti al sacrificio pur di difendere le proprie terre dagli infedeli, ma anche nelle azioni impavide degli ordini monastici militari in Terrasanta – che, sebbene provenienti da un ambiente monastico, erede di quello ascetico quanto a modello di santità – nella stessa azione bellica finiranno per riproporre involontariamente o meno l'atto del supremo sacrificio per la fede, esponendosi ai pericoli delle armi nemiche pur di affermare la propria appartenenza alla *militia Christi*. Tale modello finirà per dimostrarsi produttivo in seguito nel paradigma più propriamente 'ascetico': il concetto sarà infatti applicato anche a coloro – monaci soprattutto – che troveranno la morte durante il lavoro missionario. Anche per quest'ultime figure infatti, come afferma Richard Kieckhefer, «unlike the early martyrs, they suffered for extending the faith, not merely for holding it»⁸².

Occorre però aggiungere ancora un elemento per completare il quadro della 'santità martiriale' – sempre funzionale per quanto in seguito si coglierà nelle CSM di Alfonso X – e che nasce proprio con lo stesso culto riservato ai martiri. Le caratteristiche che fin qui si sono presentate, ricostruite attraverso una panoramica sulla creazione e l'evoluzione di questo tipo di 'santità', risultano infatti basicamente dalla proposizione del modello *in mortem* del santo e dalla promozione a partire dalle specifiche memorie agiografiche. Anche il cambiamento del paradigma da un modello martiriale che può essere definito 'stefanino' (evangelico) a quello 'vincenzino' – dove acquista sempre più fortuna il 'topos del guerriero e soldato di Dio' – è ascrivibile a tali caratteristiche. Esiste però anche una dimensione più 'materiale' dell'invenzione del culto dei santi martiri. Questa ha appunto a che vedere con la venerazione delle loro spoglie, elemento importante e che contribuì, fin già dalla sua origine, anche a definire tutte le forme successive di 'santità'. Oltre all'*imitatio christi* elaborata a livello dottrinale e letterario, così come alle capacità intercessorie garantite dalla *passio* narrata nella letteratura agiografica⁸³, uno degli

⁸² Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 12.

⁸³ Cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., p. 18.

elementi che inizia a caratterizzare la santità – e che si identifica con essa, costituendone una specie di prova – fu infatti la ‘reliquia’ capace di operare prodigi (anch’essi fondamentali)⁸⁴; potenziando dunque la prerogativa dell’intercessione a seguito della *translatio* dei santi resti⁸⁵. Si tratta inoltre di un elemento importante anche per la stessa promozione della ‘santità martiriale’: tramite i santi resti, nuovi culti poterono generarsi con facilità, in un’epoca dove il controllo da parte del papato non era inoltre praticato nel panorama devozionale, e dove non era ancora stata definita una procedura di canonizzazione diretta dalle *élites*⁸⁶.

La ‘santità martiriale’ può essere pertanto ritenuta una sorta di tipologia di riferimento per tutta una serie di caratteristiche (e di prerogative) che poi concorreranno anche al riconoscimento della ‘santità’ per alcune esperienze di vita ascetica e monacale⁸⁷. Riassunto, i requisiti per poter essere ritenuti santi sono la componente fondamentale dell’*imitatio Christi*, l’elemento confessionale e, basicamente – cosa del tutto nuova rispetto alle primissime manifestazioni della santità ‘collettiva’ –, la manifestazione di *miracula* dopo la propria dipartita e l’importanza dei meriti esclusivamente intrinseci all’individuo per il raggiungimento della *fama sanctitatis*⁸⁸.

⁸⁴ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 59.

⁸⁵ Per uno dei primi martiri di cui si ha documentazione, san Policarpo (martirizzato a Smirne), le ossa ricevevano veri e propri elogi, venendo descritte come più preziose dell’oro; cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 3.

⁸⁶ La venerazione di personalità eccezionali si incrementa durante l’era patristica (200-500), quali la conservazione delle reliquie (spesso le ossa), la commemorazione del giorno di festa del santo (il *dies natalis* coincideva con la data della morte) e l’elogio, spesso base per una successiva biografia scritta; cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 3. Sull’importanza delle reliquie, il quale ricorso inizia ad essere pienamente attestato a partire dal V sec., cfr. anche RYAN, *I, too, am a christian* cit., p. 193.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 58; KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 3; RYAN, *I, too, am a christian* cit., p. 193; M. VAN UYTFANGHE, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l’Antiquité*, in G. Luongo (ed.), *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia* (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, Viella, 1998, pp. 17-48, a p. 19.

⁸⁸ Cfr. M. BREA, *Tradiciones que confluyen en las ‘Cantigas de Santa Maria’*, in «Alcanate. Revista de estudios Alfonsies», 4, 2004-2005, pp. 269-289, alle pp. 273-274; GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., pp. 52-53.

1.2.2 Il ‘santo confessore’ (asceti, padri e primi monaci)

Si è detto quindi che con la ‘santità martiriale’ ci si trova di fronte alla prima vera e propria tipologia della ‘santità’ così come viene modernamente intesa e riconosciuta in base a tre elementi fondamentali: il suo essere ‘individuale’, legata cioè all’eccezionalità esperienziale di un individuo (non è una santità condivisa su un piano solamente rituale o definita unicamente dall’appartenenza ad una comunità di battezzati), l’atto simbolico supremo di *imitatio christi* ‘in mortem’ che porta il soggetto ad essere naturalmente avvicinato alla figura di Cristo e le capacità taumaturgiche – ovvero la possibilità di operare miracoli – sebbene ancora solamente *post mortem* e permesse perlopiù dalle sue spoglie e non da un vero e proprio culto del corpo vivente ed operante. Ma, tornando ora alla storia della santità e delle sue realizzazioni particolari, a prendere l’eredità del modello o paradigma martiriale agli occhi dei fedeli, reinterpretando tutti gli elementi elencati per il ‘santo martire’, fu in seguito la tipologia del *confessore*⁸⁹. Questo finì inoltre per essere rappresentato da varie figure, quali papi, asceti, eremiti, anacoreti, o – più generalmente e in una fase più tarda, relativa allo sviluppo del fenomeno correlato – monaci e penitenti. Questo graduale passaggio di testimone di quella che si potrebbe chiamare ‘percezione della santità’ avvenne già a partire dal IV sec., quando il cristianesimo era appena uscito da una condizione di clandestinità per opera dell’Editto di Costantino (313)⁹⁰ conoscendo così un clima di tolleranza del tutto inedito⁹¹. Se da una parte questa era l’epoca in cui la venerazione per i martiri (e dunque il riconoscimento della loro ‘santità’) continuava a riproporsi nella copiosa letteratura martiriale prodotta, volta a sottolinearne certo l’eroismo ma anche i prodigi che iniziavano a manifestarsi nei pressi dei luoghi di sepoltura, tuttavia il martire, traducendo Fernando Baños Vallejo, ‘finisce di essere il protagonista esclusivo dell’agiografia’ e, di conseguenza, del riconoscimento di uno stato (possibile) di santità⁹². Con lui viene infatti a mancare l’elemento fino ad all’ora centrale della ‘santità’ intesa sul piano individuale, ovvero quello dell’*imitatio Christi* sulla croce, la sola ed unica possibilità a quel tempo ritenuta valida di dimostrare la propria virtù di uomo di fede mediante un estremo sacrificio, da cui anche la capacità – per una sorta di successiva rinascita nel regno dei cieli – di

⁸⁹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 54. Il famoso agiografo non esita infatti a definire questa nuova forma di santità come un «prolungamento del culto tributato ai martiri».

⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁹¹ Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., p. 3.

⁹² Cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., p. 20.

‘tornare’ autorizzato nel suo ruolo di intercessore per compiere dei miracoli. Il bisogno di figure intermedie tra il mondo terreno e quello celeste non era di certo cessato, e tale elemento trovò una via per venire reinterpretato, tornando ad essere produttivo per l’elaborazione di una nuova concezione della ‘santità’. Parimenti, si sentì sempre di più il bisogno di un *intercessor* più vicino, conosciuto per esperienza personale, immerso nella vita quotidiana e capace di essere un vero e proprio punto di riferimento per i battezzati⁹³. Ecco allora che l’*imitatio*, sempre prendendo come riferimento la vita del Cristo, inizia a mostrarsi comunque possibile *in vitam*. Detto in altre parole e riprendendo quelle puntuali di Mercedes Brea al riguardo, per colui che avesse voluto intraprendere un cammino spirituale completo, «deja de ser necesario dar la vida como testimonio de la fe y la conversión de un cristiano en santo ya no se produce a través de una muerte cruenta, sino de la trayectoria de una vida piadosa»⁹⁴.

Il modello, come si è anticipato, continua ad essere Cristo, ma ora quella che si tenta di emulare è la sua vita assieme a quella dei ‘dodici’ da lui scelti: si passa pertanto da una imitazione del tutto simbolica (la morte per mano nemica, assimilata al *martirio crucis*) ad una simulazione vitale del tutto effettiva – nonché pienamente consapevole ed estesa –, garantita da una lettura più letterale del testo sacro e delle vicende che riguardavano l’attività predicativa del Messia non disgiunte dal suo esempio austero e caritatevole⁹⁵, operando in tal modo una sorta di ‘martirio bianco’ o ‘gnostico’ durante il corso dell’intera vita⁹⁶. Se prima la ‘santità’ veniva pertanto ad identificarsi con il martirio cruento, ora essa coincideva in tutto e per tutto con un’esperienza di vita ascetica o

⁹³ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 55.

⁹⁴ Cfr. BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 273.

⁹⁵ Cfr. SMITH, *Saints and their cults* cit., p. 584. A tal proposito, si ricordi la definizione di Baños Vallejo che si riferisce ai confessori come «martires de la voluntad», per i quali «como no es posible ya entregar la vida a Dios de una vez, se entrega continuamente a través de la vida anacoretica o monacal» (cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., p. 21). Sarà uno degli elementi principali per tutte le successive caratterizzazioni della stessa percezione della santità (nonché della ‘messa in opera’ della stessa), tanto nel medioevo così come nell’età moderna. La differenza teorizzata da Altman, e ricordata da Baños Vallejo, sul piano della struttura delle *passiones* tra la *diametrical opposition* dei martiri e la *gradational opposition* dei confessori vale anche per il tipo di santità incarnata da queste due tipologie di entità. La prima riguarda infatti le passioni e si rifà al confronto tra due fazioni, ovvero il martire e il persecutore, ed è proprio da questa dialettica che scaturisce una certa immagine della santità; mentre la seconda si rifà all’immagine della ‘scala’ e al perfezionamento graduale e del tutto personale, dove in ogni gradino si possono porre prodigi ed esempi di condotta virtuosa che concorrono, per accumulo, ad una conferma in merito alla santità di un individuo.

⁹⁶ Su questo, Andrew Louth (LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 7) ricorda giustamente come l’ascetismo cristiano avesse già incorporato la tradizione del martirio. Ricorda infatti quanto teorizzato da Clemente di Alessandria nelle sue *Stromateis* quando afferma che quando il Signore nei Vangeli garantisce la benedizione per quanti lascino i propri familiari per seguire la parola, già sta indicando una sorta di ‘martirio gnostico’. In questo, un individuo, vivendo nell’osservazione delle regole delle Scritture, è portato dunque a lasciare i propri affetti per condurre la sua esistenza senza passioni ed impedimenti.

pienamente virtuosa, inglobando e coinvolgendo tutte quelle azioni tipiche che via via potevano essere associate ad uno *status* privilegiato col soprannaturale. Basti pensare alla presunta capacità di tenere a bada gli assalti dei demoni o all'abilità nel convertire i pagani, iniziando – eventualmente – anche a formulare la dottrina, producendo cioè scritti che raccogliessero e esponessero i principi da seguire e le giuste letture da fare per non incappare in facili eresie ed allontanarsi dal retto cammino di fede⁹⁷.

Riprendendo ora André Vauchez nel voler illustrare le specifiche realizzazioni di tale nuovo ideale appena menzionato nelle sue caratteristiche generali, occorre ricordare che il passaggio tra il predominio del modello martiriale e quello del *confessor* non si realizzò di certo in maniera repentina, soprattutto nelle regioni orientali. Tra la fine del IV e la metà del V sec., i primi 'santi' ad allontanarsi dalla tipologia del martire, mantenendone però alcune caratteristiche legate *in primis* al contesto storico e culturale nel quale si trovarono ad operare, a causa di aspri conflitti sul piano dottrinale che potevano sfociare in veri e propri atti violenti e persecutori nei loro confronti, furono i grandi Dottori della Chiesa⁹⁸. Tra di essi, si ricordano, ad esempio, *sant'Atanasio* († 373), *san Basilio di Cesarea* († 379), *san Gregorio di Nazianzo* († 390), *san Cirillo di Gerusalemme* († 387), *san Giovanni di Costantinopoli*, detto 'Crisostomo' († 407) e *sant'Agostino* († 430)⁹⁹. Essi divennero oggetto di devozione già nel corso della loro vita, divisa fra esperienze ascetiche, di privazione (spesso praticate in gioventù), ma soprattutto dediti per la maggiore ad attività di predicazione, con, molte volte, anche la copertura di incarichi notevoli nelle gerarchie ecclesiastiche¹⁰⁰.

Uno dei primi modelli per la santità ascetica e predicativa, la cui vicenda venne a sua volta ispirata da quella desertica del Cristo e da quella evangelizzatrice degli Apostoli (quest'ultimi ora nuovi riferenti biblici del discorso sulla santità nel campo della letteratura agiografica)¹⁰¹, valida parimenti per gli stessi Dottori precedentemente

⁹⁷ J. M. H. SMITH, *Saints and their cults*, in T. F. X. Noble - J. M. H. Smith (edd.), *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 581-605, a p. 583 [«The Cambridge history of Christianity», 3].

⁹⁸ Molti infatti si rivelavano ancora gli imperatori e i potenti ostili alla nuova Chiesa; cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 27-28. Lo studioso ricorda infatti come per gli esempi dei Padri Orientali, spesso la *confessio fidei* fosse ancora legata all'elemento dell'*effusio sanguinis*, sebbene quest'ultimo aspetto fosse ormai alquanto attenuato: solo pochi *confessores*, a seguito anche di duri scontri con eretici o 'miscredenti', trovavano ormai la morte.

⁹⁹ Cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 55.

¹⁰⁰ Si tratta di una ambivalenza che, a differenza di quanto accade nella tradizione miracolistica dedicata a *san Giovanni Crisostomo*, Alfonso X saprà maggiormente rendere e rappresentare nella CSM dedicata, ovvero la n. 138. Si rimanda ai capitoli centrali per questa discussione.

¹⁰¹ Cfr. WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 3; R. AMARAL, *A santidade habita o deserto. A hagiografia á luz do imaxinario social*, Noia, Toxosoutos, 2009, p. 92. L'esperienza di Cristo in lotta col

menzionati, ma soprattutto per esperienze di vita cristiana come l'eremitismo sfociato poi nel monachesimo, fu quello di *sant'Antonio Egizio* (†356)¹⁰². La sua biografia¹⁰³, ad opera di Atanasio e tradotta in latino in tempi relativamente brevi, fornì per la prima volta un vero e proprio decalogo della cosiddetta santità per quelli che poi vennero presentati nel campo agiografico come «martiri dell'ascesi», precursori dei primi monaci che ne avrebbero condiviso lo stesso profilo di vita¹⁰⁴. Esso consisteva perlopiù in pratiche ascetiche, acquisizioni di virtù, tentazioni demoniache sedate e, soprattutto, l'immane elemento dei poteri taumaturgici¹⁰⁵.

Tra le pratiche tipiche del santo asceta, in altri scritti agiografici volti a promuovere tale modello, non mancavano nemmeno vere e proprie mortificazioni della carne e digiuni, effettuati per ripristinare quello stato di «innocenza primitiva» ritenuto necessario per poter intraprendere un cammino spirituale senza macchia, raggiungendo così un riconosciuto *status* di santità¹⁰⁶. Quella del rifiuto e della penitenza è un'altra delle dimensioni di questo nuovo modo di intendere e riconoscere il fenomeno della santità: anche staccarsi dai beni mondani e rinunciare ai piaceri dei sensi¹⁰⁷ divennero infatti pratiche indispensabili per poter essere considerati, dall'opinione comune, come santi e per poter averne propriamente i requisiti per raggiungere tale stato di elezione¹⁰⁸. Un ultimo tratto considerato importante per questa nuova concezione della santità era quello della pratica della *caritas*, sia attraverso la più comune elemosina, sia mediante la costruzione e la fondazione di ospedali per i pellegrini¹⁰⁹. Sono tutti elementi che, pur

demonio viene narrata in Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13. La ricerca della solitudine del Messia, soprattutto sulla cima di un monte per contemplare il Padre, la si può invece trovare in Mt 14, 23; Lc 22, 39.

¹⁰² Cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 55; WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 3; AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 93. Altro modello importante fu la *Vita Pauli*, scritta tra il 374-379; cfr. *Ibid.*, p. 96.

¹⁰³ Si tratta della *Vita Antonii*, scritta attorno al 357 da Atanasio di Alessandria, vissuto tra il 295 e il 373.

¹⁰⁴ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 27.

¹⁰⁵ Cfr. AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 94; M. DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 2-3.

¹⁰⁶ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 149-150, 311. Sono tratti che, come ricorda lo studioso, caratterizzeranno anche altre forme di santità nel XIII sec., ispirate appunto all'esperienza di questi primi «martiri dell'ascesi». Un modello famoso è quello dei santi eremiti, provenienti per la maggiore dal laicato.

¹⁰⁷ La pratica della castità, in particolare, acquista una grande rilevanza per poi essere anche uno dei cardini dell'esperienza cenobitica e, in seguito, monastica (anche per quanto concerneva il monachesimo occidentale degli ordini del XIII sec.). Come si ricorda in AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 137, essa infatti trova la sua giustificazione nelle parole di san Paolo, nella Prima lettera ai Corinzi (1Cor. 7,8), dove l'autore consigliava di rimanere celibi agli uomini verso i quali era indirizzata la missiva, allo scopo di avere più certezze di guadagnarsi un posto nel Regno dei Cieli (così come già aveva indicato Matteo nel suo Vangelo (Mt 19,12). Per quanto riguarda invece l'indicazione della rinuncia di Cristo dai beni terreni, qui ancora modello di condotta, si rimanda a Mt 8,20 (cfr. *Ibid.*, p. 92).

¹⁰⁸ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 149.

¹⁰⁹ Cfr. AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 131.

nella loro realizzazione qui circoscritta all'area bizantina, diverranno fondamentali anche per tutte le forme successive di santità monastica e penitenziale.

Oltre a questo, come già anticipato, la dimensione del miracolo diviene ora del tutto fondamentale come ulteriore prerogativa della santità, apparendo inoltre già attestata nella sua valenza in molti scritti¹¹⁰: il santo, oltre alla vita virtuosa condotta con tutta quella serie di pratiche e privazioni che si sono già descritte, deve dunque dare 'prova di virtù' anche facendosi tramite di facoltà taumaturgiche fuori dal comune per essere riconosciuto *in toto* nella sua natura di figura privilegiata¹¹¹. Era infatti questo l'unico elemento plausibile, nell'assenza della possibilità di mostrare tale connessione col soprannaturale nell'imperturbabilità con la quale si accedeva al sacrificio estremo per la fede, per dimostrare e rinnovare ora ogni volta il proprio rapporto favorevole col Regno dei Cieli, nonché la propria adesione ad un disegno divino imperscrutabile¹¹². Il nuovo tipo di santità che segue quello martiriale, oltre a presentare, nelle sue specifiche realizzazioni, gli elementi di riconoscimento appena discussi, esibisce inoltre una novità sul piano spaziale, intimamente legata ad esigenze di meditazione e isolamento, ma anche a nuove urgenze di predicazione ed espansione del credo (soprattutto se si considera il precedente esempio dei Dottori della Chiesa). Si assiste infatti, sia in Oriente che in Occidente, ad un mutamento dei luoghi in cui la santità (sia ascetica che monacale) poteva e doveva manifestarsi. Il nuovo terreno di azione del santo divengono infatti quei territori a scarsa densità abitativa, di poco o molto al di fuori dei centri abitati, dove la religione cristiana faticava ancora ad attecchire: la campagna e il deserto.

Non solo quest'ultimi si configuravano come luoghi privilegiati per il ritiro spirituale degli asceti per sfuggire alle corrottele (limitanti) del mondo e per mettere in atto tutta quella serie di comportamenti che potevano essere etichettati come virtuosi per realizzare il proprio cammino di fede in modo completo, all'insegna di una vita di penitenza intesa

¹¹⁰ A tal proposito, Baños Vallejo ricorda come nella vita di sant'Antonio abate si avverta il lettore che questi debba prestare attenzione non tanto ai miracoli, quanto alla santità emanata dal santo. Lo stesso studioso fa notare che tale raccomandazione si riveli un indizio del fatto che l'elemento soprannaturale avesse già raggiunto una notevole importanza, essendo dunque percepito come scontato e, pertanto, pienamente costitutivo della santità; BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., p. 21.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 20, 50, dove si ricorda che la taumaturgia era uno dei cardini sui quali si costruiva anche l'intero discorso agiografico, il quale non deve mai essere inteso come staccato dal piano storico, essendo proprio quell'elemento che influenza la percezione della santità fornendo sempre nuovi modelli. Cfr. anche WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 3.

¹¹² Sull'importanza di tale elemento, si ricordi quanto affermato in SMITH, *Saints and their cults* cit, p. 588: «Although the holy men of Late Antiquity had commonly undertaken dramatic acts of thaumaturgy – healings, exorcism, and more – by the turn of the millenium, holy men (western or eastern) seldom worked miracles on that grand scale».

come martirio incruento¹¹³, ma, qualora l'asceta avesse poi iniziato un'attività di proselitismo o di predicazione, si rivelavano estremamente congeniali per collezionare altri meriti, questa volta legati ad attività di tipo catechetico. Così facendo, non solo le privazioni della carne, ma anche l'operato più legato ad una specifica 'funzione' religiosa all'interno del panorama ecclesiastico¹¹⁴, svolta per diffondere – attraverso scritti o prediche indirizzate ai non battezzati – il messaggio di salvezza di Cristo¹¹⁵, poteva far meritare uno *status* di santità. Questo si rese evidente particolarmente in Occidente con la figura di *san Martino di Tours* († 397)¹¹⁶ il quale, oltre ad essersi distinto per pratiche vicine all'ascetismo e all'austerità, incarnò perfettamente il modello del santo disputante e del difensore dell'ortodossia nelle attività di predicazione¹¹⁷, tanto da meritarsi l'appellativo di 'tredicesimo apostolo'¹¹⁸. Su questo punto, rimanendo sempre in Occidente, è bene ricordare che anche alcune prime attribuzioni della santità nei confronti dei papi, anch'essi ascrivibili per certi aspetti al più vasto insieme dei *confessores*, iniziano a basarsi sul riconoscimento di una specifica 'funzione' più che di proprie pratiche ascetiche. È il caso, ad esempio, di papa Silvestro I (314-335), il quale è oggetto di uno dei primi culti pubblici di un confessore che si conosca¹¹⁹.

Santi asceti, anacoreti colti nelle loro pratiche di privazione, di meditazione e di mortificazione; ma anche Dottori della Chiesa e Papi valorizzati e considerati santi per meriti di funzione e di ufficio ecclesiastico, di evangelizzazione e di organizzazione del culto. Come ricorda giustamente Roberto Amaral, e come è già stato anticipato in precedenza, sono entrambi prodotti del modello antonino, considerato nei suoi due aspetti principali, quello ascetico e quello predicativo. Tutto questo porterà anche alla realtà santa dei primi monaci, personaggi di estrazione ascetica ed anacoretica¹²⁰ che, all'interno stavolta di una specifica regola stabilita e condivisa con altri confratelli, iniziano a

¹¹³ Cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 55-58. Come ricorda la studiosa, molti furono le figure poi riconosciute sante dalla popolazione locale. Le principali ci vengono presentate in testi agiografici compilati nel corso del V sec. Tra i più importanti, si ricordino l'*Historia lausiaca*, l'*Historia monachorum Aegypti*, i famosi *Apophthegmata Patrum*, nonché la *Storia Filotea* di Teodoreto. Quest'ultima raccoglie, nello specifico, una trentina di *Vitae* di santi, tra cui quelle dei primi santi detti stiliti in quanto scelsero di condurre un'esistenza penitente sulla cima di una colonna.

¹¹⁴ Cfr. WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 3.

¹¹⁵ Cfr. PERNOD, *La Sainteté* cit., pp. 48-49.

¹¹⁶ Cfr. BOESCH GAJANO, *La santità* cit., pp. 56-57.

¹¹⁷ Cfr. PERNOD, *Les saints au Moyen Âge* cit., pp. 54-55.

¹¹⁸ Cfr. WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 3. Martino fu anche missionario e vescovo. Su quest'ultima realizzazione della santità si tornerà più avanti.

¹¹⁹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 54. Sulla cosiddetta 'santità papale' si tornerà nel sottocapitolo seguente nell'ambito della 'santità vescovile'.

¹²⁰ Già manifestata da san Antonio Egizio, preceduta dall'abbandono di proprietà, e poi irrinunciabile nella formazione delle prime comunità poi monastiche; cfr. DUNN, *The Emergence of Monasticism* cit., p. 9.

fondare comunità e monasteri in luoghi spesso isolati, tentando di perfezionare la simulazione cristologica circondandosi anche di un discreto seguito di credenti¹²¹. Questa nuova esperienza di vita promettente sul piano della santità inizierà a codificarsi tra la fine del IV e l'inizio del V sec., quando le regole monastiche, citando Sofia Boesch Gajano, «offrono a tutti coloro che abbandonano il mondo lo strumento per un sicuro sviluppo della vita spirituale e delle virtù cristiane in seno ad una comunità ben ordinata»¹²². Tale esperienza, dapprima desertica nell'Egitto dei Manichei e dei Melitiani (IV sec.) organizzatisi in piccole comunità, poi dei *koinonia* di Paconio, troverà poi terreno fertile in Occidente a partire dalle prime regole stilate da sant'Agostino¹²³.

Si tratta, in ultima analisi, di un modello che nei secoli successivi – lo si vedrà nel sottocapitolo dedicato alla santità nel XIII sec. – troverà due vie di sviluppo principali nell'Occidente cristiano contemporaneamente ad una fase di declino sofferta in Oriente. La prima è quella dei nuovi ordini monastici¹²⁴, a sua volta ispirati da precedenti esperienze monacali ben note¹²⁵, la seconda è quella che offre un'immagine spesso ancor più forzata delle pratiche di privazione e di austerità: uomini e donne di modesta origine, penitenti, totalmente staccati dai beni terreni, rinunciatari dei piaceri dei sensi e impegnati nella professione di fede attraverso l'esibizione di una umiltà portata fino all'estremo¹²⁶.

¹²¹ Cfr. AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 126. I principi di queste prime organizzazioni, così come quelli delle regole che sorgeranno a partire da san Benedetto fino alle esperienze degli Ordini Minori, vengono indicati dapprima da Clemente ed Origene. Pur non essendo interesse di questa tesi enumerare e descrivere tutte le forme di esperienza di vita monastica manifestatesi nella storia del Cristianesimo, è bene qui ricordare che, per il primo autore, il martirio aveva già assunto il significato di 'vivere non perturbati dalle emozioni', mentre per il secondo la vera ed unica esperienza martiriale sarà quella di 'resistere agli attacchi e alle insidie del diavolo'. Per questo il monasticismo sarà d'ora in avanti uno dei terreni privilegiati dove esibire la santità e dove poterla raggiungere; cfr. LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., pp. 7-8; WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 5.

¹²² Cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., pp. 55-58. Sul concetto di 'specializzazione della santità', cfr. anche WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 5.

¹²³ Cfr. DUNN, *The Emergence of Monasticism* cit., p. 25.

¹²⁴ Come quelli più tardi dei Mendicanti, soprattutto nell'area Mediterranea, ma con una leggera presenza anche nella Penisola Iberica.

¹²⁵ Per tali trasformazioni di forma in seno però ad un medesimo ideale di santità e di condotta santa che continua a basarsi sull'esempio 'umano' del Cristo, si veda anche F. L. SINGUL, *Espiritualidad, ritos y simbología en la peregrinación medieval a Santiago de Compostela*, in «El Extramundi y los papeles de Iria Flavia», 16/61, 2010, pp. 129-146, alle pp. 130-131.

¹²⁶ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 149. Per un'ottima panoramica generale su tali trasformazioni dei referenti di un sostrato di santità simile nella sua essenza e nei suoi elementi basilari, si rimanda ancora alla consultazione di DUNN, *The Emergence of Monasticism* cit.

1.2.3 Il ‘santo vescovo’

Come ricordava Mercedes Brea, più o meno nello stesso periodo in cui il modello della ‘santità ascetica’ aveva iniziato ad affermarsi e ad essere oggetto di imitazione, il paradigma del ‘vescovo santo’ conosce anch’esso – così come lo farà nelle *CSM* del ‘re Sapiente’ – una crescente fortuna, iniziando a promuoversi nelle gesta e nelle *Vitae* scritte da altri religiosi. In esse si intravede così un’altra forma di farsi ‘testimoni di Cristo’ per poter essere considerati santi (soprattutto, a questa altezza, ancora da parte della *vox populi*), basata essenzialmente sul riconoscimento di meriti legati alle proprie capacità pastorali nonché a quelle dimostrate nella reggenza della propria diocesi. Stando alle puntuali parole della studiosa, che si riportano qui interamente in quanto costituiscono una efficace premessa al discorso sulla ‘santità vescovile’,

la santidad ya no se juzga en relación con la imitación de la muerte de Cristo, sino con la existencia de un conjunto de virtudes o de fidelidad a las reglas; santo será aquel que reúna en su vida una suma de valores que hagan de él un ‘héroe’ (como ‘héroe’ había sido, en cierto sentido, el propio Jesús durante su vida terrena), y también un modelo de comportamiento. El santo, en principio, es un hombre corriente, pero tocado por la Gracia, por lo que en su vida todo va a ser excepcional y extraordinario¹²⁷.

Quanto appena trasmesso – il che, più che chiamare in causa la presenza dell’elemento miracolistico, punta a sottolineare quella «suma de valores» indispensabile per un riconoscimento della santità – vale soprattutto per la parte bizantina, almeno nella prima fase della promozione della santità vescovile. Come ricordava Julia Smith, qui, dopo le conquiste musulmane nell’impero bizantino e l’urgenza di rafforzare o di mettere in piedi un potere organizzato per regolare la vita religiosa delle diverse diocesi o comunità, il paradigma ascetico conosce un periodo di scarsa risonanza, in quanto carente di elementi che richiamassero ai quei meriti pragmatici del santo, sempre più richiesti. Si afferma così un nuovo tipo di santità, basato appunto sul riconoscimento di una certa autorità sul piano spirituale e di amministrazione del territorio, ritenute più utili ed efficaci per far fronte alle nuove necessità di difesa del culto¹²⁸. Inizialmente però, soprattutto in Oriente dove questo modello conobbe dunque le prime manifestazioni (si ricordino anche le figure degli arcivescovi menzionati nel contesto della santità dei

¹²⁷ Cfr. BREA, *Tradicciones que confluyen* cit., pp. 273-274.

¹²⁸ Cfr. SMITH, *Saints and their cults* cit., p. 588.

confessores, considerati sotto il profilo della loro *labor spiritualis*), la loro ‘santità’ era riconosciuta nell’attività di promozione locale della santità martiriale, ‘orchestrata’ – è questo il verbo utilizzato giustamente da Michael E. Goodich – proprio con l’obiettivo di legittimare il loro ruolo e la loro posizione, ritagliandosi un posto di rilievo nell’organizzazione ecclesiastica¹²⁹. Erano infatti i vescovi – ma pur sempre su richiesta dei fedeli e nel circuito ristretto della religiosità locale – a provvedere alla *translatio* dei resti di chi si era sacrificato per la fede all’interno di appositi luoghi di culto, che, situati nel territorio delle loro diocesi, iniziavano così ad acquisire prestigio. Dopo il V sec., con la fine di questa fase di promozione, il santo vescovo finirà per ereditare quelle funzioni rivestite dalle divinità protettive pagane o dai magistrati romani, divenendo dunque una figura di riferimento (per il culto, l’amministrazione della diocesi e la sua buona condotta) per tutti i fedeli di un determinato territorio¹³⁰. Proprio per questo ‘ruolo’ più che per qualità moralmente riconosciute o per la capacità di operare miracoli (dunque, per una sua specifica funzione)¹³¹, quello di *sanctus* fu per loro inizialmente un titolo non indicante nessun giudizio di valore sulla persona. Tale fatto trova un riscontro anche in Occidente almeno fino al VII sec. in numerosi elenchi episcopali di vescovi succedutisi a capo delle varie chiese locali, dove appunto l’appellativo di *sanctus* si configurava – per la maggior parte dei casi – come un ‘epiteto indicativo della funzione rivestita’, essendo dunque

¹²⁹ Cfr. GOODICH, *Miracles and Wonders* cit., p. 12.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12.; WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 32. Su questo si veda anche GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit, p. 50, quando ricorda che, per certi aspetti, il titolo di *sanctus* attribuito al vescovo poteva indicare anche solamente la sua funzione sacerdotale, dove già farsi promotore di culti o del loro consolidamento garantiva un riconoscimento della sua santità: «un titolo onorifico e cerimoniale diverrà poi, specialmente nella letteratura agiografica, una denominazione programmatica, a cui corrisponde il riconoscimento pubblico, attuato nel culto e nella intercessione». Per queste caratteristiche, spesso esaltate nell’agiografia, può essere utile la consultazione di J.-C. PICARD, *Le modèle épiscopal dans deux Vies du X^e siècle: S. Innocentius de Tortona et S. Prosper de Reggio Emilia*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome ‘La Sapienza’ (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 371-384, a p. 371 [«Collection de l’École Française de Rome», 149].

¹³¹ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit, p. 35; è la definizione che Vauchez, citando Linder, utilizza per riferirsi alla santità papale, della quale ci si occuperà in seguito, ma che presenta, alla pari di quella di un ministro ‘minore’ come può essere il vescovo, le stesse caratteristiche in merito alla santità. Quest’ultima infatti veniva attribuita a tali ministri più come titolo di riconoscimento per la loro funzione importante nel panorama dell’amministrazione del culto, che come segno indicante specifiche qualità morali o virtù morali. Si veda anche quanto affermava Sofia Boesch Gajano in merito al potere sacerdotale, parimenti importante per la percezione di un’*aura sanctitatis* oltre alla dimensione del miracolo. Il primo infatti veniva definito dalla studiosa come «intermediario necessario tra l’uomo e Dio, l’unico capace di gestire il sacro e di costruire gli strumenti idonei a distribuirlo e diffonderlo»; cfr. S. BOESCH GAJANO, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome ‘La Sapienza’ (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 109-122, a p. 121 [«Collection de l’École Française de Rome», 149].

conferito quasi come una specie di ‘onorificenza’ per la carica ricoperta¹³². Tuttavia, come ricorda André Vauchez, dalla metà del VI sec., a Roma, e poi in tutto il resto dell’Occidente europeo, il termine *sanctus* già conobbe un mutamento semantico soprattutto per questa tipologia di santità. Si arriverà così direttamente al periodo Carolingio dove tale paradigma della santità conobbe una notevole spinta da parte del laicato, definendosi ancora una volta soprattutto dal punto di vista della sua *cura exteriorum* con l’esibizione di potere sul territorio di una Europa cristiana in via di definizione e formazione. Qui il vescovo arriverà addirittura a definire la sua santità nella facoltà di mitigare o competere con un potere regio, ereditando in tal modo la funzione del *patrocinium* romano¹³³. Il modello occidentale più tardo conoscerà invece una certa specifica autonomia da quello dapprima presentato nell’area bizantina e poi nella Francia dei Carolingi (in entrambi i casi plasmato dalle precarie contingenze storiche che, pertanto, tendevano a valorizzare e a ritenere utili, per un ‘santo’, più le doti del capo che quelle dell’asceta) a partire dal XII sec., quando ritornerà particolarmente in auge nei testi di alcuni autori morali. Essi ne sottolineavano infatti l’importanza questa volta degli elementi che ne definivano la sua *cura interiorum*, valorizzandone alcune caratteristiche come quelle della carità o dell’umiltà.

A modo di ricapitolazione, nonostante però queste oscillazioni interne, durante tutto questo arco temporale il modello martiniano si ripresenta ancora come fondamentale per definire i due principali aspetti sui quali si regge la santità episcopale, sebbene uno più preponderante rispetto all’altro. Come già si è accennato, in parte anche per le condizioni storiche e culturali che si sono descritte, il ‘santo vescovo’ viene colto principalmente nel suo essere capo (di fede) e uomo d’azione¹³⁴. Gli esempi da citare sarebbero molti sui quali ritrovare tali caratteristiche, ma qui ci si limita ad illustrare l’idea alla base della santità, esposta in certi scritti programmatici, anche se più tardi¹³⁵. Fondamentale per capire cosa ci si aspettasse da un vescovo affinché potesse meritare l’appellativo di ‘santo’, risulta dapprima il *Liber regulae pastoralis* di Gregorio Magno (590), a lungo

¹³² Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 30. Si veda quanto segue per la questione della santità papale durante il Medioevo.

¹³³ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 259-261.

¹³⁵ Non sarebbe infatti possibile, per ragioni di tempo e spazio, compilare un resoconto dettagliato sui principali vescovi santi per cogliere, direttamente dalle loro biografie, i tratti che ora verranno delineati. Il loro numero è ingente. Il discorso qui si baserà sulla precettistica medievale che, in pochi ma fondamentali scritti, stabiliva certe norme episcopali (che potevano essere ritenute anche norme per il raggiungimento di un certo livello di santità all’interno di quel modello), a sua volta riflesso di quanto veniva raccontato nelle *Vitae* e in altri testi di carattere agiografico.

considerato come un vero e proprio ‘manuale di teologia pastorale ad uso dei vescovi’ che ne fissava anche quei comportamenti da mantenere per poter essere considerati virtuosi, e che – e da qui la sua importanza – venne sovente maneggiato in età carolingia quando il fenomeno dell’episcopato e della santità ad esso correlata conobbe un notevole impulso¹³⁶. I suoi principi verranno in seguito raccolti nel *Decretum* di Graziano (XII sec.) nelle *Distinctiones* che vanno dalla 21 alla 101 (il cosiddetto, *speculum episcopi*) e sono ancora quelli già indicati in precedenza quando si è parlato della sua evoluzione storica: irreprensibilità nei costumi, sobrietà, accortezza, ospitalità; il buon vescovo, sempre stando a questo *speculum*, doveva inoltre possedere una dote fondamentale, ovvero dimostrare capacità indiscusse sul piano dell’amministrazione¹³⁷. In Occidente, l’elemento taumaturgico non venne in realtà quasi mai tralasciato o considerato come del tutto accessorio: i vescovi – ma questo già dall’epoca Carolingia a causa della necessità di figure evangelizzatrici sui territori limitrofi, non ancora aderenti alla dottrina cristiana – ebbero da sempre bisogno di questo elemento per le loro azioni pastorali, e dunque anche per affermare o per tentare di raggiungere una riconosciuta dimensione di santità¹³⁸.

La santità vescovile aiuta inoltre a mettere a fuoco un altro aspetto della santità medievale, comune, nella maggior parte dei casi, per tutte le forme di santità rappresentate dai singoli individui che finivano per beneficiarne, ovvero il carattere essenzialmente aristocratico della stessa. Per questa infatti, si dimostrava ancora pienamente vigente un retaggio ideologico solo apparentemente superato – come affermava giustamente Réginald Gregoire – ovvero l’equazione «tra la nobiltà sociale e la nobiltà morale»¹³⁹ che portava ad essere riconosciuti più facilmente come figure di riferimento da parte dei fedeli soprattutto modelli provenienti dalle fila dell’alta società del tempo¹⁴⁰.

¹³⁶ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 256.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹³⁸ Cfr. SMITH, *Saints and their cults* cit., p. 589. Se, dunque, in Oriente le esperienze ascetiche si mantennero spesso divise da quelle delle ‘alte mansioni ecclesiastiche’, i vescovi missionari, tipici dell’Occidente europeo, non rinunciano al miracolo e a servirsene anche come segno di riconoscimento della loro santità: «Whereas the Byzantine Holy man stood in counterpoint to the local bishop, the western bishop often was the local holy man».

¹³⁹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 69.

¹⁴⁰ E questo sulla base, come ricorda sempre lo studioso, di una concezione medievale che non «concepiva la personalità umana nella sua essenza dinamica», per cui, anche agli occhi del semplice fedele, «si pensava che la ricerca della santità e il suo raggiungimento fossero più facili per un ricco che per un povero»; cfr. *Ivi*.

Così come quella del vescovo, anche la ‘santità papale’ presenta un duplice aspetto nel Medioevo, potendo essere ‘di carica’ (si ricordi la prima situazione vescovile, almeno fino al VI sec., in Europa) o riconosciutagli ‘per meriti personali’ di varia natura. La prima è quella però che lo riguarda specialmente per tutto il corso del Medioevo e anche oltre¹⁴¹. La santità del vescovo di Roma, della quale si era iniziato a parlare pienamente durante l’XI sec., dopo il rafforzamento di questa figura sul piano dottrinale anche parallelamente alla maggior partecipazione esibita nell’ambito di una vera e propria procedura di canonizzazione, continuava ad essere intesa infatti – come indicava puntualmente André Vauchez – più propriamente sulla base della sua funzione all’interno dell’organigramma della Chiesa¹⁴². Nulla vietava però che, accanto a tale riconoscimento, un vescovo di Roma potesse essere ritenuto santo anche per meriti personali. Nei primi tempi del cristianesimo, il titolo di santo legato alla carica papale rimaneva solamente sul piano della funzione, e questo almeno fino al sec. V. La tradizione però iniziata da Ennodio di Pavia (513-521) iniziò a fondere per un lungo periodo le due ‘santità’, arrivando a considerare necessario per il vescovo di Roma solamente la sua stessa elezione per essere considerato *sanctus* anche sul piano del merito, senza dunque bisogno di prendere in esame meriti effettivi (lettera Reg. VIII 21)¹⁴³. Questa teorizzazione, pur nascendo in occasione della difesa disperata di papa Simmaco, accusato di crimini per la morale, nel volerne fare dunque una figura intoccabile, alimenta in seguito tutta una serie di posizioni teologiche dello stesso segno¹⁴⁴. Per ritrovare la posizione esposta in apertura, rappresentativa del periodo Medievale, si deve attendere il XII sec. quando la santità di carica viene ben distinta da quella morale¹⁴⁵. Riassume il concetto già Pier Damiani alla fine dell’XI sec. quando dice che la santità poteva essere di due tipi: o derivare dalla carica o essere il risultato di qualità proprie¹⁴⁶.

¹⁴¹ Si noti come la storia della santità non conosca in realtà uno sviluppo lineare, bensì si configuri come un perenne moto di ripresa e di risementizzazioni di modelli precedenti. Una santità di ‘funzione’, ovvero rituale, è quella che viene percepita per figure compromesse con una dimensione di potere all’interno della Chiesa, come appunto i vescovi e i papi. Essa ricorda proprio i *tituli* attribuiti nella Bibbia ad alcune figure solo perché vengono a trovarsi in un rapporto ‘rituale’ con Dio, o del tutto esteriore.

¹⁴² Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 35.

¹⁴³ Cfr. FUHRMANN, *Guida al Medioevo* cit., p. 149.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 147. In seguito, interessante si rivela anche la posizione di Gregorio VII nel *Dictatus Papae* (1073-1085). Come ricordava lo stesso Fuhrmann, anche altri giuristi del secolo avevano ribadito questa posizione. Tra i più importanti, si ricordano Anselmo da Lucca († 1086), Bonizone da Sutri († 1095 ca.) e il cardinale Deusdedit († 1088 ca.). Su questo, cfr. anche R. RUSCONI, *Santo Padre, Padre Santo: a proposito del riconoscimento della santità dei romani pontefici*, in A. Bartolomei Romagnoli *et alii* (ed.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, I, 2012, pp. 11-23, a p. 13 [«Bibliotheca Montisfani», 31].

¹⁴⁵ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 293.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 154.

1.3 ‘Santità’ e ‘santi’ nel sec. XIII: monaci e laici

Come si è avuto modo di vedere, a partire dal 600 circa i ‘modelli antichi’ di santità, vale a dire martiri, asceti e vescovi (utilizzando la categorizzazione già avanzata da Réginald Gregoire) si erano già fissati nel panorama del culto continuando ad essere un punto di riferimento per tutti coloro che, nei secoli centrali del Medioevo, erano impegnati ad attuare una consapevole testimonianza di fede, finalizzata al raggiungimento della perfezione spirituale. Se anche il XIII sec., da una parte, finisce per ereditare *in toto* tali esempi, perpetuando sempre le stesse forme di santità agli occhi del fedele sul piano di un ideale comune, dall’altra si rende anche capace di innovare i modelli ereditati contemplando altre possibili realizzazioni particolari che li potessero esprimere in modo più compiuto e, soprattutto, coerente coi tempi e con le percezioni proprie non solo della nuova religiosità popolare, ma anche di quelle della Chiesa ufficiale¹⁴⁷.

Questo cambiamento sensibile – tipico di una società caratterizzata da grandi trasformazioni come quella del Duecento, dove i fenomeni che riguardavano la conservazione e l’innovazione delle strutture sociali si mostravano del tutto coesistenti – ebbe un riflesso parziale anche nella produzione agiografica e miracolistica che promuoveva determinati modelli di santità. Accanto a spinte, per così dire, conservatrici, ora mostrava invece interessanti innovazioni non solo sul piano dell’ampliamento della tipologia di ‘protagonisti’ all’interno delle sue storie (per estrazione sociale o per ruolo nella stessa società), ma anche rispetto all’adozione sempre più convinta del volgare per veicolare *Vitae* e *miracula*, fatto quest’ultimo che permetteva inoltre una circolazione maggiore degli esempi che tali intercessori erano capaci di regalare ad ogni singolo fedele¹⁴⁸.

Quanto agli elementi di conservazione a livello di devozione e dunque di rappresentazione della santità, dopo che dal Duecento si assistette ad un consolidamento dell’*iter* per cui il culto a un particolare santo doveva trovare l’accordo della Chiesa per poter dirsi ufficiale e dunque praticabile¹⁴⁹, vi era ancora quello del carattere

¹⁴⁷ Cfr. PIETRI, *L’évolution du culte des saints* cit., p. 25.

¹⁴⁸ Cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos* cit., pp. 30-32.

¹⁴⁹ Cfr. KIECKHEFER, *Imitators of Christ* cit., pp. 5-6; WILSON, *Saints and their cults* cit., p. 6. La prima canonizzazione di cui si ha memoria è quella di san Ulrico di Augsburg, risalente al 993. Tuttavia, solo nel XIII sec. (dopo gli scritti di Innocenzo III, in particolare il canone n. 62 del IV Concilio Lateranense) questa divenne esclusiva con tanto di procedura fissata in modo stabile. Per l’Oriente invece, la canonizzazione

‘aristocratico’ della stessa¹⁵⁰. Questa caratteristica, già menzionata in merito alla santità vescovile, continuava a rendersi presente anche nel XIII sec., tanto nell’area mediterranea così come nel resto d’Europa, se si considera che il 40% circa dei santi venerati e riconosciuti a quel tempo proveniva ancora da famiglie di alto rango¹⁵¹. Tale fatto si può in genere riscontrare anche nel campo dell’agiografia di matrice universale, così come – lo si anticipa – nelle CSM di Alfonso X e nelle numerose collezioni di *miracula* mariani che le fanno da cornice dove, ad essere protagonisti, sono dei santi¹⁵².

Gli elementi di novità che riguardano la ‘santità’ del Duecento e sui quali ora ci si soffermerà maggiormente – vista anche la loro importanza sul piano delle novità riscontrabili su questo aspetto anche nelle CSM¹⁵³ – vanno ricondotti invece a peculiari spinte sociali da parte del laicato e alla pressione, su più livelli, esercitata dai nuovi ordini monastici, desiderosi di rinnovare il precedente – ma sempre attuale – ‘paradigma ascetico’. Volendone ora presentare un prospetto e riducendo il discorso a specifici ‘modelli’, si può dire che, essenzialmente, le possibili e tipiche realizzazioni concrete dell’ideale della santità di questo secolo fossero tre, oltre a quelle già ampiamente trattate nei sottocapitoli precedenti: monacale, regale e penitenziale¹⁵⁴.

Per quanto riguarda la prima tipologia, i nuovi Ordini Mendicanti – ovvero Francescani e Domenicani – ebbero un ruolo di primo piano nella promozione di una nuova forma di santità, legata appunto alla vita monastica già promossa – come si è detto in parte – dal modello preesistente della santità ascetica vista per i secoli precedenti, ma ora secondo regole del tutto nuove. Se infatti le prerogative e le virtù tipiche di questo esempio erano quelle già viste per le esperienze di privazione materiale degli ‘anacoreti del deserto’ o per le prime forme di vita monacale incasellate nelle prime regole

seguiva ancora la procedura che prevedeva la discussione di ciascun caso in sinodi o concili non molto allargati. Cfr. anche VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 39.

¹⁵⁰ Cfr. M. E. GOODICH, *A Profile of Thirteenth-Century Sainthood*, in «Comparative Studies in Society and History», 18/4, 1976, pp. 429-437, a p. 432. Anche considerando le differenze tra area mediterranea (soprattutto italiana) e quella d’oltralpe, il 60% circa apparteneva infatti alle classi più elevate, intendendo con queste sia quelle dei nuovi arricchiti che quelle appartenenti alla nobiltà. L’elemento di novità, se proprio lo si vuole rilevare, è determinato dal fatto che nel territorio italiano e francese nuove figure legate ad attività commerciali stavano prendendo il posto ai cosiddetti ‘titolati’ anche sul piano della rappresentazione della santità.

¹⁵¹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 68. Questi fenomeni di conservazione, con lievi differenze rispetto al passato, è tipico soprattutto dell’Europa non mediterranea, dove i modelli principali di santità continueranno perlopiù ad essere quelli dei vescovi e prelati. Su quest’ultimo aspetto, cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 145.

¹⁵² Su questo punto si ritornerà nel capitolo a seguire per alcune considerazioni sulle CSM.

¹⁵³ Lo si vedrà soprattutto sul piano della santità regale.

¹⁵⁴ Sebbene si riscontrano sempre maggiori differenze tra diverse zone del territorio europeo, soprattutto tra quella mediterranea e quella del nord Europa, qui verranno considerate quelle tendenze che potrebbero definirsi generali e comuni ad entrambi i gruppi.

Occidentali, ora esse acquisivano una ‘etichetta’ specifica grazie soprattutto all’atteggiamento dei Domenicani, i quali si sentivano gli unici depositari della vera virtù, sia sul piano spirituale che su quello intellettuale¹⁵⁵. Essi, inoltre, contribuirono a proporre un modello più ‘attivo’ di santità, il quale contemplava nelle sue manifestazioni un’intensa attività di predicazione. Questa prassi era la sola infatti che, stando alle istanze dell’epoca, si rivelava efficace per mostrare la propria virtù nelle sempre più frequenti battaglie contro gli eretici e altri fenomeni di allontanamento dalla fede che non cessavano di manifestarsi¹⁵⁶.

Ma c’è un altro aspetto da prendere in considerazione, estremamente importante per inquadrare, nel suo complesso, il fenomeno della santità del XIII sec., e che ci consente di capire i motivi della proliferazione quasi incontrollata di figure venerabili, fenomeno questo, che, se non troverà un riflesso immediato nonché diffuso nella più nota promozione miracolistica in virtù della conservatività di quest’ultima sul piano dei contenuti, sarà però fondamentale per intendere i pochi casi di inserimento di nuovi *avatar* della santità in quelle stesse collezioni. I Domenicani, infatti, proprio in virtù della considerazione della loro missione spirituale stabilita dall’ordine – nato, lo si ricorda, quasi contemporaneamente a quello Franciscano a seguito di rinnovate istanze per riportare la Chiesa ad uno stato di purezza e di pulizia spirituale –, non esiteranno a dare alla santità quel carattere ‘contemporaneo’ che prima difficilmente aveva sperimentato in modo così massiccio: ora più che mai si rende necessario infatti predisporre di un *exercitus sanctorum* da utilizzare *contra* o *pro peccatorum* nell’ottica del riscatto e della salvezza. E con questo si intende quello che André Vauchez, molto acutamente, aveva definito come quel ‘processo di diffusione e di istituzionalizzazione del culto di santi recenti [...] negli ultimi secoli del medioevo’¹⁵⁷: una *militia christi* impegnata stavolta sul piano dell’attività pastorale per arginare le importanti deviazioni spirituali del tempo.

Dal canto loro, sul piano della spiritualità e della condotta di vita – elemento quest’ultimo, lo si ricorda, che per il riconoscimento della santità acquistava un ruolo sempre più centrale –, i Francescani, pur raccogliendo l’eredità dell’onnipresente modello ascetico ed anacoretico quanto a possibilità di esprimere la santità, seppero innovare la

¹⁵⁵ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 71.

¹⁵⁶ Cfr. GOODICH, *A Profile* cit., pp. 430-431.

¹⁵⁷ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 76. Si sa infatti che, solo pochi anni dopo la morte di san Domenico, il Capitolo Generale dell’ordine riunito nel 1256 a Parigi inviterà espressamente alla raccolta dei prodigi di alcuni confratelli dell’ordine. Da qui nasceranno le *Vitae Fratrum* di Gerardo di Frachet, il *Bonum Universale* di Tommaso de Cantimpré, nonché lo sviluppo del genere delle *legendae novae* (come il *Liber Epilogorum* di Bartolomeo da Trento che non esitavano, accanto ai santi ‘tradizionali’ di presentare come modelli anche le vicende di santi più recenti.

sua immagine aggiornando dall'interno lo stesso modello anacoretico e monacale, mostrando l'opportunità di abbandonare i legami con la famiglia per raggiungere una condizione di indipendenza spirituale oltre al fatto importantissimo di spoliarsi dei beni posseduti. Chi anelava alla perfezione spirituale, lo fece anche attraverso la promozione del modello del loro fondatore, san Francesco d'Assisi, il quale aveva voluto mostrare la necessità di rompere con i nuovi valori mondani della società del tempo. Per quanto la letteratura agiografica continuasse ad alimentarsi dell'elemento miracoloso e taumaturgico per rendere riconoscibile agli occhi del fedele un santo, questo sul piano dell'effettiva importanza per il riconoscimento della santità da parte della Chiesa iniziò a divenire del tutto secondario, rispetto dunque alla rilevanza data alle virtù e alle mortificazioni mostrate nel corso del proprio servizio monastico¹⁵⁸. Si trattava di quelle stesse virtù che, in parte, si sono già viste per il modello della 'santità ascetica', ma che ora contemplavano anche altre pratiche, sovente più cruento, nel martoriare il proprio corpo, ricercando anche nella 'spettacularizzazione' della propria condotta di vita il modo più efficace per poter lasciare un segno più profondo nel processo che portava alla venerazione per un individuo, soprattutto a livello locale (digiuni più prolungati, utilizzo di strumenti per la mutilazione della carne, pratica di utilizzare un sasso come cuscino, stimate ecc.)¹⁵⁹.

L'altra novità alla quale si è accennato è costituita dal nuovo fenomeno della santità ascetica di matrice laica, quindi non nata e promossa nell'ambito di particolari strutture di organizzazione monastica, a differenza di quella precedente scaturita e patrocinata nel contesto monacale francescano e domenicano¹⁶⁰. Essa inizia a manifestarsi e a prendere piede per la maggiore nei centri abitati, in un contesto quindi prevalentemente cittadino, dove le idee e la cultura (e con questa, anche quella religiosa che metteva a disposizione costantemente modelli di virtù attraverso dipinti, racconti ed *exempla*) avevano iniziato a circolare più velocemente e a rendersi fruibili anche da parte degli strati più bassi della popolazione. Come ricordava Réginald Gregoire, infatti, nel corso del Duecento,

¹⁵⁸ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 50. Questo era già iniziato con la regola Benedettina, dove le virtù compatibili nella vita comunitaria erano certamente più ricercate e possibilmente associate con la santità dell'individuo. Su quest'ultimo aspetto, cfr. anche B. DANTAS - R. DA COSTA, *'No sermon mui gran gente que y era': os frades pregadores nas 'Cantigas de Santa Maria' (séc. XIII)*, in *Ordens religiosas na Idade Media: concepções de poder e modelos de sociedade (séculos XII - XV). Atas do congresso internacional promovido pelo Laboratório de Estudos Medievais, entre os dias 26 e 29 de maio de 2014, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, LEME - Universidade Federal de Minas Gerais, 2015*, pp. 15-37.

¹⁵⁹ Tutti elementi che, come si vedrà, vengono ricercati anche dalla santità penitenziale di matrice laica.

¹⁶⁰ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 152.

la santità cittadina non onora più unicamente vescovi e monaci, come nel sec. XI e XII, ma ormai i rappresentanti della santità saranno prevalentemente uomini e donne del popolo (cioè delle classi più umili), preoccupati di alleviare le sofferenze dei poveri e immersi nella promozione della pace [...]¹⁶¹

Prendendo ora a prestito le parole di André Vauchez, si può dire che una ‘densa folla di santi oscuri’, promossi da una devozione popolare sempre attiva, cominci pian piano ad essere oggetto di una venerazione maggiore, sovente incontrollata e non regolata dalle gerarchie ecclesiastiche. Si tratta di un fenomeno che, oltre ad essere spesso di carattere locale, riguarda soprattutto l’area mediterranea. Qui, i moti spontanei di venerazione nei confronti di chi – soprattutto in vita – aveva esibito nelle varie comunità peculiarità e virtù fuori dal comune sembravano costituire il corrispettivo di matrice laica di quelli sorti all’interno della ‘fabbrica dei santi’¹⁶² regolata dalle necessità e dalle finalità degli Ordini Mendicanti. Il modello del nuovo santo di estrazione laica era prevalentemente quello eremitico o penitente, a testimonianza dunque di come anche qui la dimensione taumaturgica (miracolistica) venisse considerata del tutto in secondo piano rispetto alle prove che, del santo, ne dovevano confermare l’eccezionalità sul piano della condotta di vita. In base a questo, si può dire che per questo tipo di figure, l’ideale della perfezione cristiana fosse costituito dalla coltivazione delle virtù evangeliche, dalla povertà ricercata con ogni mezzo (come, ad esempio, la spoliazione volontaria dei propri beni), l’umiltà, nonché l’immane pratica ascetica, ispirandosi direttamente a quel modello orientale in verità mai sopito e sempre affascinante allo sguardo della gente comune¹⁶³. Per citare solo uno dei principali esempi di questo nuovo modello di santità, nonché emblema del paradigma del pietismo Duecentesco, si ricordi la figura di Lorenzo Loricato, morto nel 1243, il quale, nel corso della sua esistenza finalizzata al raggiungimento della perfezione spirituale, portava avanti proprio la pratica orientale della mortificazione della carne (da cui il suo soprannome per via dell’utilizzo della ‘lorica’, strumento di tortura). Il suo esempio sarà quello di molti altri uomini e donne ‘di pietà’, stanziati soprattutto nelle regioni mediterranee, culturalmente prossime (per tradizione) a quel mondo bizantino che aveva saputo già fornire in passato una nutrita rappresentanza di santi dediti a certe pratiche¹⁶⁴. Parallelamente, accanto a questi modelli già per certi aspetti universali e

¹⁶¹ Cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 67.

¹⁶² Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 59.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 151.

staccati dall'esperienza particolare di un luogo, in quanto votati essenzialmente ad una pratica penitenziale replicabile indipendentemente dal contesto o dall'ambiente in cui si trovavano a vivere, iniziano ad essere considerate come degne di riconoscimento di un certo grado di santità – ma questo specialmente nelle regioni Mediterranee e, nella fattispecie, in Italia settentrionale – certe figure maggiormente 'attive'. Si trattava di veri e propri benefattori che non esitavano a praticare la carità, prodigandosi nel lavoro finalizzato alla costruzione di opere a beneficio dei più deboli, anche con l'elargizione di beni o aiuti¹⁶⁵.

Nell'esperienza della santità laica, si inserisce pienamente anche un fenomeno di certo non nuovo, ma che nel corso del XIII sec. inizia a conoscere qualche cambiamento interno, dovuto ad uno slittamento importante del suo paradigma, ora incluso proprio nell'interno della componente laica della società: si tratta della santità che riguarda la figura del re (o del sovrano, in generale). A differenza di tutte le altre forme di santità viste e considerate, a partire anche da quelle 'antiche' definite da Réginald Gregoire e riscontrabili già pienamente nell'Alto Medioevo a partire però da manifestazione tardo-antiche, quella del 'santo sovrano' può essere considerata come un'invenzione prettamente medievale nel campo della santità e che, nel corso del tempo, finisce con l'aggiustarsi e ridefinirsi sempre in relazione alla società e al tempo che la producono¹⁶⁶. Risulta assai probabile che la percezione di quella che, più anticamente, poteva essere definita come 'regalità sacra' e che, successivamente, ha permesso anche in prima battuta il riconoscimento della santità 'particolare' del sovrano come santo e non generalmente come caratteristica della propria carica, inizi grazie ad alcuni antecedenti che, tanto sul piano biblico come su quello storico, avevano contribuito alla formazione della concezione del potere come legittimato e pervaso dal trascendente. In queste basi, si trovano infatti gli immancabili modelli biblici, come quello di Davide¹⁶⁷, e quello fondamentale della concezione della regalità del capo nel mondo romano-germanico¹⁶⁸, credenza resasi poi produttiva per la percezione della santità regale soprattutto al tempo

¹⁶⁵ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 161.

¹⁶⁶ Cfr. R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984, p. 5 [«Subsidia Hagiographica», 68].

¹⁶⁷ Cfr. J. LE GOFF, *La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnèse, École Française de Rome, 1991, pp. 285-293, a p. 290 [«Collection de l'École Française de Rome», 149].

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

dei Carolingi¹⁶⁹.

Nel corso del XIII sec., però, il modello della santità regale, come si è accennato in apertura, cambia sensibilmente. Per coglierne appieno le caratteristiche, risulta alquanto utile analizzare la figura di uno dei suoi più massimi esempi di questo secolo, ovvero san Luigi, vero e proprio modello di questa nuova concezione della santità del sovrano, non a caso definito da Jacques Le Goff come «la plus haute expression des composantes de la sainteté au XIII^e siècle»¹⁷⁰. A differenza quindi del re santo dei secoli precedenti, come il modello del re-martire dell'Alto Medioevo, morto sui campi di battaglia, e dal re-confessore fino al XII sec. dove la dimensione delle azioni effettuate dal sovrano di turno per la difesa o la conversione di interi popoli erano dunque considerati elementi centrali e di primo piano per la costituzione di una *virtus* capace di suggerire uno *status* di santità per lo stesso re¹⁷¹, ora il modello conosce alcune contaminazioni con altre forme di religiosità tipiche del tempo. Come ricorda ancora Jacques Le Goff, infatti, tra i tratti che contribuirono a fare di *Saint Louis* un modello di santità regale non vi erano solo meriti dimostrati sul campo di battaglia o dei semplici aiuti forniti all'autorità ecclesiastica nell'ambito dell'evangelizzazione o nella costruzioni di luoghi di culto¹⁷², ma anche e soprattutto quella che, a partire dalle cronache di Matteo Paris viene definita come la sua *puritas conscientiae* o i suoi caratteri di figura penitenziale (più che di vero e proprio guerriero), ovvero come 'camminante' nel corso della crociata e del capitolo generale dei Minori nel 1248¹⁷³. Si definisce inoltre per questo tipo di santità – cosa che risulterà, lo si anticipa, estremamente utile anche per un discorso sulla santità regale rappresentata nelle CSM – una dinamica del tutto nuova nell'ambito del suo riconoscimento. Così come nell'ambito monastico dei nuovi ordini e con la lenta ma progressiva affermazione delle procedure di canonizzazione per un riconoscimento ufficiale della santità, il ruolo dell'istituzione di appartenenza diverrà fondamentale per le istanze di devozione (si consideri la pressione spesso esercitata dai confratelli dei rispettivi ordini sia nella

¹⁶⁹ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 118.

¹⁷⁰ Cfr. LE GOFF, *La sainteté de Saint Louis* cit. pp. 285-293.

¹⁷¹ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 112. Uno dei modelli di riferimento per l'XI sec., capace di esprimere pienamente il modello del re santo per meriti dimostrati nell'ambito della conversione al cristianesimo e del consolidamento del suo potere territoriale sotto il vessillo della religione cristiana, è Stefano di Ungheria (997-1038). L'esempio virtuoso della sua stirpe, già precocemente rivestita di santità, ha forse ispirato anche alcune elaborazioni miracolistiche mariane. Emblematico, sotto questo profilo, risulta infatti il *miraculum* del 'figlio del re d'Ungheria'. Su santo Stefano di Ungheria, cfr. FOLZ, *Les saints rois* cit., p. 234; sull'ipotesi che vedrebbe il figlio Emerico protagonista del miracolo citato, si rimanda a M. NEGRI, *Una nuova fonte per 'Li Miracoli de Santa Maria': il Ms. Rivipullensis 198*, in «Critica del Testo», 20/1, 2017, i.c.s.

¹⁷² Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 118.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 285.

preparazione di documenti informativi per la canonizzazione che per una promozione a livello generale della nuova figura), così, nell'ambito della propria *stirps*, la figura del futuro re santo conoscerà non tanto l'interessamento della devozione spontanea e popolare, bensì l'interessamento *in primis* della prole in questo senso, che intravedeva nel riconoscimento della santità interessanti opportunità politiche¹⁷⁴.



¹⁷⁴ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 286. Su questo punto, interessante si rivela ciò che ricordava sempre Le Goff in merito alla lettera inviata dal successore di san Luigi, ovvero Filippo III, a tutto il clero francese all'indomani della dipartita del padre. Si anticipa già come l'interessamento del figlio in questo frangente ricordi la stessa dinamica che, stavolta sul piano culturale-letterario, si mostra in occasione del confezionamento della CSM 292 da parte di Alfonso X per omaggiare il padre Fernando III e per proporne e promuoverne, seppur da e per un ambiente ristretto, uno *status* di santità. In tal senso, la CSM 292 – ma lo si vedrà più diffusamente nel penultimo capitolo – può essere paragonata alla lettera di Filippo, nel sigillare e consegnare ai contemporanei un'immagine santa del padre, già comunque forte di una immagine popolare legata all'importanza come figura trainante della *reconquista*.

2 Santi e santità nelle *Cantigas de Santa Maria*: ‘santi protagonisti’





È fuor di dubbio che alla corte del re Alfonso X la materia agiografica, nella forma di un genere specifico, più alta espressione di diffusione e promozione di una certa immagine delle diverse 'santità', fosse oggetto di ricerca bibliografica e di uno studio non certo superficiale accanto alla mariologia. Essa pare avesse rivestito un ruolo fondamentale non solo come argomento considerato per le sue potenzialità nel campo della catechesi – quindi per scopi edificanti – attraverso la lettura pubblica o privata delle *Vitae* di diversi santi della tradizione cattolica¹⁷⁵, ma anche, più a monte, per la sua valenza di serbatoio di temi e motivi da poter utilizzare e modificare in previsione di opere situate al di fuori dell'ambito più propriamente agiografico che, con quest'ultimo, ne condividevano però alcuni obiettivi. Con questa pratica di ripresa e di parziale adattamento di materiale agiografico specifico, che dimostra dunque anche un certo interesse nei confronti di tale materia, ci si riferisce a quanto già segnalato dalle ricognizioni di Fernando Baños Vallejo e, ancor prima, dagli studi di Alan D. Deyermond. Dai loro studi è risultato evidente infatti come il sovrano castigliano-leonese non solo fosse interessato all'agiografia in senso lato, ma anche in che modo mirasse ad una acquisizione sistematica ed attenta di documenti e leggende relativi a ciascuna tipologia di santità rappresentata (soprattutto martiriale) per procedere poi all'innesto di quei materiali nelle opere storiografiche da lui patrocinate per poter inquadrare alcune porzioni di cronaca attraverso la lente della provvidenza divina, il tutto sempre svolto con un sostanziale rispetto nel riprodurre i materiali¹⁷⁶. Un esempio di ciò è ravvisabile nella *Crónica breve de España*. Qui si può leggere infatti come il re castigliano-leonese non solo si fosse prodigato, grazie all'aiuto dei suoi fidati collaboratori, ad individuare e raccogliere *Vitae* e *Passiones*, ma anche come, a partire da questi testi, vi avesse fatto operare traslitterazioni ed attenti adattamenti al nuovo sistema linguistico, fatto che suggerisce come lo scopo iniziale di tale operazione fosse dunque una fruizione attiva del materiale agiografico:

fizo rromançar todas las Vidas de los Apóstoles e de los mártires e de los confesores e vírgines qu' él pudo aver e saber, e las enbió buscar por todos los monesterios e aun a Roma enbió por muchas destas escrituras¹⁷⁷

¹⁷⁵ Fattore comune a tutto il XIII sec.; cfr. BAÑO VALLEJO, *Las vidas de santos* cit., pp. 30-36.

¹⁷⁶ Cfr. A. D. DEYERMOND, *Lost hagiography in medieval Spanish: a tentative catalogue*, in J. E. Connolly et alii (edd.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 139-148, a p. 140; BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos* cit., p. 36. Si tratta di un lavoro commissionato da Alfonso X. Il documento agiografico citato però (forse preparatorio) viene solo indicato sporadicamente da Gil de Zamora: ad oggi non se ne ha notizia.

¹⁷⁷ Si segnala, inoltre, una possibile connessione con quanto compilato da Bernardo de Brihuega, il quale già aveva collaborato col sovrano per riunire notizie intorno ai padri del deserto per la compilazione

La meticolosa acquisizione seguita da una rispettosa riproposizione di episodi agiografici da parte di Alfonso X e la sua corte – e dunque l’interesse e la competenza su ‘santi’ e ‘santità’ traditi da essi – possono essere ben rilevate anche dalla consultazione di un’altra opera storiografica da lui patrocinata, ovvero la *Estoria de España*. Si tratta, prendendo a prestito le puntuali parole di Fernando Gómez Redondo che ben ne fanno intendere l’importanza e le finalità anche sul piano dell’agiografia per via della veste ‘provvidenziale’ data all’intera narrazione storica, di quell’ultima «gran crónica del Occidente europeo capaz de moldear una visión religiosa que manifieste la influencia de los planes de Dios sobre la vida de los hombres»¹⁷⁸. Per la sua opera cronachistica, dal cap. 119 al cap. 616, Alfonso X dimostra di considerare – sempre, lo si sottolinea, con grande cura e rispetto nei confronti della tradizione¹⁷⁹ – tutti i modelli agiografici e i santi ad essi vincolati, alla stregua di documenti. Una dimostrazione significativa di questa ampiezza di considerazione, di rispetto e di inclusione del fenomeno e delle sue singole realizzazioni è quella che riguarda, ad esempio, la santità martiriale e i suoi rappresentanti. Come si può facilmente constatare, la *Estoria de España* fornisce una puntuale notizia di tutti i principali martiri già resi noti dalla cronache precedenti, come quella di Eusebio o quella costituita dallo *Speculum* di Vincent de Beauvais¹⁸⁰. L’interesse per le parabole agiografiche e le *Vitae* dei santi nella costruzione di una sorta di storia provvidenziale costellata dalla presenza di uomini illuminanti ed esemplari si manifesta, ad esempio, con decisione nel cap. 357, dedicato interamente a riassumere i fatti prodigiosi presenti in svariate *Vitae Sanctorum*¹⁸¹.

Se queste informazioni frammentarie mostrano l’interesse da parte della corte alfonsina per l’agiografia finalizzata all’approfondimento del discorso storiografico, con un rispetto obbligato delle forme acquisite e delle loro narrazioni proprio in virtù del genere nel quale venivano inserite alla pari di cronache dotate di una suprema *auctoritas*, tale attenzione dedicata alla materia agiografica può essere ben colta anche all’interno delle *CSM*, ma con alcune differenze che giustificano in partenza anche il presente studio. La prima di queste – a differenza di quanto detto per l’opera storiografica in cui era la

della *General Historia*; cfr. DEYERMOND, *Lost hagiography* cit., pp. 140-141; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X*, in *Strenae: estudios de filología e historia dedicados al Profesor Manuel García Blanco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1962, pp. 145-161.

¹⁷⁸ F. GÓMEZ REDONDO, *Formas hagiográficas en la Estoria de España alfonsí*, in Jane E. Connolly et alii (edd.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 55-69, a p. 69.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 59.

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 62.

storia l'obiettivo promozionale, dove il santo conservava un ruolo primario – è quella del ridimensionamento della figura del santo per mettere ancora più in rilievo il livello raggiunto dalla grazia della Vergine Maria rispetto a figure, per così dire, più limitate sul piano della perfezione spirituale. Questo si traduce anche in una maggiore libertà di manipolazione e caratterizzazione, assieme alle loro fonti, di tali intercessori; figure adattate e modificate a causa non solo del passaggio, sovente già avvenuto, dal genere agiografico a quello miracolistico mariano – con la conseguente diminuzione di importanza e protagonismo, così come appena accennato –, ma anche per via della forma poetica dei testi galego-portoghesi, influenti sul piano anche di quegli stessi contenuti che si mantengono a partire dalla tradizione.

L'indagine che qui si propone – lo si ripete a partire da quello che già si è accennato nell'introduzione – vuole appunto concentrarsi sulle modalità di rappresentazione di alcuni dei santi presentati all'interno del *corpus* alfonsino, lasciando a margine il rapporto narrativo interno instaurato con la Vergine Maria. Per procedere con tale approfondimento, la 'santità' nello *scriptorium* delle CSM deve essere dapprima censita sia sul piano del numero sia su quello della tipologia dei santi chiamati in causa o anche solo nominati, per poter rilevare in seguito eventuali novità rispetto alla loro rappresentazione nella rimanente tradizione miracolistica mariana¹⁸². A tal proposito, se si prendono in considerazione solamente i nomi di santi riconoscibili o tutte quelle eventualità dove, ad un nome proprio o generico, viene attribuita la qualifica di 'santo' (o 'santa'), si può affermare come la collezione restuisca 85 nomi distribuiti su un totale di 133 testi dei poco più di 400 che formano l'intero *corpus* ad oggi trasmesso¹⁸³.

¹⁸² Si segue dapprima un criterio alquanto esteso, proprio per avere a disposizione un prospetto quanto più esaustivo in merito alla rappresentazione della santità individuale nei testi mariano galego-portoghesi: si prenderanno pertanto in considerazione sia quei personaggi intercessori a cui viene dato uno spessore narrativo nei *miracula* alfonsini, sia quei santi solamente nominati all'interno dei versi con funzioni secondarie, che verranno precisate in seguito. Si tratterà questa differenza nei paragrafi a seguire, dove la distinzione porta a giustificare alcune scelte di analisi relativamente alle tipologie di santità rappresentate e ben caratterizzate nelle CSM.

¹⁸³ I numeri delle CSM si rifanno alla posizione che questi testi presentano nel codice E; cfr. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas* cit., pp. 323-348. Per operare il censimento generale, si è proceduto alla consultazione di varie fonti e di altrettanti strumenti. Inizialmente, è stata effettuata una ricerca antroponimica nel database OCSMD, integrata in seguito con una ricerca nel rilevatore di concordanze presente nella risorsa CSMFS. Il tutto è stato integrato con i risultati già ottenuti nel seguente contributo, sebbene con alcune riserve in merito ad errori riportati nella localizzazione di alcune CSM: G. MASSINI-CAGLIARI - H. M. BOSCHI DA SILVA, *Antropônimos e Topônimos nas 'Cantigas de Santa Maria'*, in G. Massini-Cagliari et alii (ed.), *Fontes e edições*, Araquara, Anpoll, Gt de Estudos Medievais, pp. 87-110, alle pp. 89-95. Per avere un riscontro ulteriore sui dati ottenuti, ci si è serviti anche dell'utile indice a stampa pubblicato in A. REY, *Índice de nombres propios y de asuntos importantes de las Cantigas de Santa María*, in «Boletín de la Real Academia Española», 14, 1927, pp. 327-356, ma con le dovute cautele, ricorrendo ancora una volta all'edizione di Mettmann per l'esatta trascrizione. L'indice presentato da Rey si rifà infatti all'edizione critica meno recente, ovvero quella del Marchese di Valmar (DE CUETO, MARQUÉS

Da questo dato globale, essenzialmente frutto di una ricerca nominale che ancora non considera lo spessore narrativo di ciascun personaggio, occorre però non considerare nell'elenco quei *nomina sacra* che, in realtà, non hanno come referente il santo ai quali vengono generalmente attribuiti¹⁸⁴. Sgomberando inoltre il campo da quei 'santi anonimi' non riconoscibili a partire da altre informazioni di carattere accessorio, si ottiene la tabella seguente (a), la quale rappresenta la base per le indagini successive:

a. Santi nelle CSM – prima selezione¹⁸⁵

Santi ¹⁸⁶	CSM	Occ.
Abél	4	1
Adan/Adam	3, 213, 240, 270, 336, 353, 411, 420	8
Alifonso (Ildefonso)	2, 413	2
Ana	411	1
Ananía/Ananías	4, 215	2
Andreu	155	1
Azaría/Azarías	4, 215	2
Basilio/Basillo	15	1
Bonifaz	122	1
[Bonus]	66	1
Catellina	54	1
Clemente/Cremente	115	1

DE VALMAR, *Las 'Cantigas de Santa Maria' de Alfonso el Sabio*, 2 voll., Madrid, Real Academia Española, 1889). Infine, si è tenuto anche delle menzioni presenti in CHICO PICAZA, *Hagiografía* cit., e in CORTI, *Hagiografía visual* cit., pp. 209-217. Tra parentesi quadre vengono indicati gli anonimi di cui, nei rispettivi testi, si specifica la loro partecipazione ad una generica condizione virtuosa, e che rimandano ognuno ad una specifica categoria resa esplicita. Vengono inoltre considerati anche i santi dei quali non ne viene specificato il nome, ma la cui identità nella tradizione può essere riconosciuta non solo per via di una precisa caratterizzazione nel testo, ma anche a causa di una tradizione certamente nota da parte del *Rei Sabio*, costituita da un gran numero di fonti potenziali che avrebbero potuto circolare a corte o solamente essere state consultate *extra-moenia*. Nella tabella, le occorrenze testuali per ciascun santo vengono indicate nell'ultima colonna di destra. Tra i santi, stando ai criteri sulla santità esposti nel primo capitolo, si escludono però Dio, Cristo e Maria. Si specifica inoltre che la tabella include i santi così come considerati tali dai vari autori medievali così come dalla *vox populi*, oltre che, evidentemente, dallo stesso sovrano castigliano-leonese. Si ricorda, infatti, che una vera e propria procedura di canonizzazione, con conseguente controllo da parte della Chiesa e inserimento di alcune entità in un canone ufficiale, si avrà infatti solamente a partire dal XII sec. per poi fissarsi stabilmente nel corso del XIII sec.

¹⁸⁴ Non vengono considerati e conteggiati, in altre parole, quei nomi che designano specifici luoghi di culto (intitolati appunto ad un santo) e che, nelle intenzioni dell'autore, non si riferiscono *tout court* al santo stesso. Nelle CSM, si hanno, ad esempio *san Bêito* (introdotto per riferirsi all'ordine monastico e non, singolarmente, al suo fondatore), *san Quireze* (festa), o *san Marziale* (*Marçal*). Quest'ultimo nelle CSM si riferisce solamente alla ben nota malattia dell'*ignis sacer* ('fuoco di san Marziale'): CSM 81, 91, 134 e 259.

¹⁸⁵ Tra parentesi, qui limitatamente ai casi di *Eva* e di *Gabriel*, si indicano quelle occorrenze dove il santo non viene nominato in modo esplicito, ma ricorrendo ad antonomasie (*angeo*, nel caso di Gabriele, ad esempio) o a perifrasi al posto del nome diretto.

¹⁸⁶ Le figure bibliche censite vengono considerate alla stregua di 'santi', così come ne suggeriscono questo status le Scritture. Tali figure si rifanno infatti ai primi concetti di santità già visti nel capitolo di apertura, sperimentando una condizione di connessione provvidenziale con la divinità (si veda, ad esempio, il termine *αγιος* riferito ad angeli, patriarchi, profeti ed apostoli; cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 26). Queste figure iniziano ad essere destinatari di speciale devozione ampiamente a partire dall'età carolingia e, già in precedenza, nella teologia gregoriana; cfr. G. DAIX, *Dictionnaire des saints*, Paris, JC Lattès, 1996, p. 48.

Daniël	4, 270	2
Davi	6, 14, 270, 318	4
Denis/Dinis	5, 115, 146, 238, 245, 246, 265, 292, 404	9
Domingo	204	1
[Dunstan]	288	1
Elisabeth/Elisabét	1, 69	2
Eva	40, 49, 60, 180, 270, 320, 340, (353), 380, 411	10
Fernando	122, 221, 256, 292, 345, 386	6
Fiiz	35	1
Gabriel	1, (71), 86, 90, (152), 180, 210, 324, 330, 349, 410, (414), 415, (419), (420)	15
German	28	1
Santiago	26, 313, 401	3
Jeronimo (di Pavia)	87	1
Jesse	20, 31, 411	3
Joaquin	411	1
Joan/Joan	66, 94, 295, 419	4
Joan Boca-d'Ouro	138	1
Joan Damasceno	265	1
Joan de Alexandría	145	1
Joseph	414, 420	2
Isaía/Isaías	25, 70, 180, 270, 370, 411	6
Lazaro	381	1
Leon	206	1
[Liberio]	309	1
Locaia	2	1
Loís	193	1
Lucas	59, 264	2
Marcos	133, 292, 295, 426	4
[Maria] Jacobe	425	1
Maria Madalena	1, 425	2
Maria Salomé	425	1
Martin	17, 245, 332	3
Mateus	59, 133, 155, 251, 282, 292, 295, 313, 401, 426	10
Mercurio	15	1
Miguel/Migael	419, 420	2
Misaél	4, 215	2
Moisen	270	1
Nicolas	313	1
Pedro/Simon Pedro	14, 27, 66, 313, 369, 401, 419, 425	8
Raquel	4	1
Reis Magos	1, 415, 423, 424	4
Salomon/Salamon	180, 237, 270, 382	4
Simeon	138, 411, 417	3
Soffia	400	1
Tomas	419	1

Prendendo in considerazione il grado di partecipazione agli eventi all'interno di ciascuna CSM, l'elenco della tabella precedente mostra una dicotomia principale a seconda appunto del coinvolgimento o meno dei vari santi all'interno della linea narrativa dei vari *miracula* mariani ove fanno la loro comparsa. In base a questo criterio di presenza e partecipazione nel corso della storia, si possono attribuire alle figure virtuose che vi prendono parte le etichette, rispettivamente, di 'santi protagonisti' (o 'co-protagonisti') e 'santi non protagonisti'.

Il gruppo dei 'santi protagonisti' viene così chiamato in quanto si caratterizza per la presenza di figure che rivestono un ruolo attivo o di assistenza nel corso di un prodigio permesso dalle facoltà intercessorie della Madre di Dio, instaurando dunque con essa una relazione del tutto privilegiata sul piano dell'atto miracolistico stesso. Del prodigio del quale si trovano così a partecipare, essi possono esserne gli aiutanti (funzione strumentale di mediatori o intercessori tra la sfera divina e quella umana) o i riceventi (ovvero i beneficiati dello stesso miracolo), posizione quest'ultima che riconferma vieppiù la loro subordinazione nel contesto nel panorama miracolistico mariano delle CSM rispetto alla figura della 'Madre di Dio'¹⁸⁷, sovente descritta come più virtuosa e capace di sovvertire le leggi naturali a differenza della limitatezza di alcune figure partecipanti della grazia divina in misura leggermente inferiore¹⁸⁸.

Per tali raggruppamenti, si vedano le tabelle sottostanti (b e c). Nella prima viene indicato il censimento complessivo di questi santi, in quella che segue i nomi vengono suddivisi a seconda si tratti di aiutanti della Vergine o di miracolati da essa. Si tratta di un gruppo alquanto ristretto, ma interessante – come si vedrà – per indagare l'evoluzione narrativa di alcune figure alla corte del Sabio, a partire cioè da quelle tradizioni miracolistiche che ancora presentano problemi all'ora di determinare delle fonti più o meno sicure a monte dei testi galego-portoghesi, fatto che finisce per avere un riflesso significativo nella caratterizzazione dei protagonisti quanto a modello di santità che – involontariamente o meno – finisce con l'essere rappresentato.

¹⁸⁷ Su questo aspetto che, come già detto, non interessa qui il presente studio, si rimanda alla consultazione dell'essenziale D. W. FOSTER, *The concept of Mary in thirteenth-century Spanish poetry*, in *Christian allegory in early spanish poetry. Studies in Romance languages*, Lexington, University of Kentucky Press, 1970, pp. 105-135. Cfr. anche BAYO, *Las colecciones universales* cit, p. 852.

¹⁸⁸ Per quest'ultima evenienza, si rimanda a quanto teorizzato in BREA, *Tradiciones que confluyen* cit, p. 277: «[...] el santo (*in vita*) puede ser [...] él mismo "beneficiado" por los favores divinos (precisamente como signo se santidad), mientras que los otros (igual que la mayoría de los realizados *post mortem*) presentan una estructura más uniforme, pero su función es idéntica: Dios utiliza a los santos (o a la Virgen) como instrumento para hacer patente su poder y, al mismo tiempo, para mostrar su predilección por aquel que ha elegido como mediador».

b. Santi protagonisti nelle CSM

Santi	CSM	Occ.
Alifonso (Ildefonso)	2	1
Basilio/Basillo	15	1
[Bonus]	66	1
Domingo	204	1
[Dunstan]	288	1
Fernando	221, 292	2
German	28	1
Santiago	26	1
Jeronimo (di Pavia)	87	1
Joan/Joan	66	1
Joan Boca-d'Ouro	138	1
Joan Damasceno	265	1
Joan de Alexandría	145	1
Leon	206	1
[Liberio]	309	1
Locaia	2	1
Mercuiro	15	1
Pedro/Simon Pedro	14, 27, 66	3

c. Santi protagonisti nelle CSM – aiutanti e riceventi

Santi aiutanti	CSM	Santi riceventi	CSM
Domingo	204	Alifonso (Ildefonso)	2
Pedro/Simon Pedro	14, 27, 66	Basilio	15
Mercuiro	15	[Bonus]	66
Fernando	292	[Dunstan]	288
German	28	Fernando	221
Santiago	26	Jeronimo (di Pavia)	87
Joan/Joan	66	Joan Boca-d'Ouro	138
Locaia	2	Joan Damasceno	265
		Joan de Alexandría	145
		Leon	206
		[Liberio]	309

A partire dal mero dato quantitativo e tipologico, si può già intuire come l'originalità alfonsina non si manifesti tanto nel processo di selezione (*collection*) dei *miracula* aventi come protagonisti dei santi. Se si considera infatti la presenza di figure interecessorie agenti nei vari prodigi mariani nelle principali e più probabili collezioni universali che avrebbero potuto essere state consultate con maggiore probabilità dal sovrano castigliano leonese, non solo per appropriarsi di singoli temi miracolistici, ma anche per prendere ispirazione dagli impianti generali delle opere per strutturare la raccolta, tali sospetti possono trovare una conferma. Per comprovare quanto appena detto, si prendano in considerazione alcune collezioni, in virtù della loro presunta 'vicinanza' culturale e di modello col progetto delle *CSM* e, in generale, con lo *scriptorium* del sovrano castigliano-leonese. Queste sono i *Miracles de Nostre Dame* di Gautier de Coinci (1177-1236), l'importante *Collezione di San Vittore*, oggi conservata nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14,463 (seconda metà del XII sec.) e alcune sezioni dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (1190-1264)¹⁸⁹.

A queste raccolte viene aggiunta, per via della sua importanza relativa all'intero panorama miracolistico mariano di matrice universale (come cioè una delle prime a presentare la materia organizzata in una collezione che poi fungerà da modello per le successive raccolte continentali), anche l'opera *De Laudibus et Miraculis Sanctae Mariae* di Guglielmo di Malmesbury, risalente al 1142 ca.¹⁹⁰

¹⁸⁹ In merito all'importanza e alla priorità da destinare a queste collezioni miracolistiche se si considera la produzione mariana galego-portoghese, cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 64, e, ancora prima, W. METTMANN, *A Collection of Miracles from Italy as a possible source of the CSM*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 1, 1998, pp. 75-82, a p. 76. Si veda anche il recente BAYO, *Las collecciones universales* cit. per una panoramica complessiva. L'opera di Vincent include 79 miracoli mariani, ripartiti variamente tra i libri VII, XVII, XXI, XXIII, XXIV, XXV, XXVII e XXIX. Tra questi, il libro VII è quello che contiene più miracoli mariani di matrice universale; cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 345. Sulla conoscenza dell'opera di Vincent da parte di Alfonso X, nella cui biblioteca risultava praticamente certa la presenza di un volgarizzamento dell'opera, cfr. L. RUBIO GARCÍA, *En torno a la biblioteca de Alfonso X el Sabio*, in F. Carmona - F. J. Flores (edd.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional (Murcia, 5-10 marzo 1984)*, Murcia, Universidad de Murcia, Departamento de Literaturas Románicas, 1985, pp. 531-551, alle pp. 550-551; C. DOMÍNGUEZ, *Vincent de Beauvais and Alfonso the Learned*, in «Notes and Queires», 42, 1998, pp. 172-173. Sempre per segnalare la sicura e principale frequentazione di tali opere come collezioni di particolare riferimento per l'attività del Sabio e la sua corte, sulle reiterate corrispondenze (anche testuali) tra i *Miracles* di Gautier e quelli versificati in galego-portoghese, si rimanda al fondamentale T. MARULLO, *Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui Miracles di Gautier de Coincy*, in «Archivum Romanicum», 18, 1984, pp. 495-539, e a V. BERTOLUCCI-PIZZORUSSO, *Contributo allo studio della letteratura miracolistica*, in «Miscellanea di studi ispanici», 6, 1963, pp. 5-72. Sull'importanza del modello 'gautieriano', ancora MARULLO, *Osservazioni sulle Cantigas* cit., pp. 495-539, e W. METTMANN, *Os Miracles de Gautier de Coinci como fonte das Cantigas de Santa Maria*, in *Estudios Portugueses. Homenagem a Luciana Stegano Picchio*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 79-84.

¹⁹⁰ Cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 339.

Procedendo in ordine cronologico, da un'analisi dei contenuti delle collezioni appena elencate, si può notare come tra i 51 miracoli raccolti da Guglielmo, ben 9 (dunque circa un quinto dei testi) possano dire qualcosa in merito alla considerazione e alla rappresentazione di un santo beneficiato dalla Vergine o aiutante di quest'ultima nella linea narrativa. Sebbene alcuni nomi non trovino posto successivamente nelle CSM (es. *sant'Odone*, *santa Maria Egizia* o *san Lorenzo*), la maggior parte dei santi nominati – anche quanto a tipologie tradizionali, come apostoli, martiri e vescovi – si ritroverà anche nei testi alfonsini. La loro prossimità alla figura della Vergine deriva, a loro volta, da una tradizione precedente, ovvero da una prima fase di creazione ed elaborazione del miracolo narrativo mariano¹⁹¹. Si tratta cioè di santi intimamente legati alla figura di Maria fin dal momento del loro 'riconoscimento' come uomini eccezionali: *san Mercurio* e *san Basilio* (2), *san Ildefonso di Toledo* (3), *san Bonito di Clermont* (6), *san Dunstano* (7), *san Geronimo di Pavia* (11) e *san Giacomo* (20)¹⁹².

Anche la famosa *Collezione di san Vittore* (Par. lat. 14,463), una delle più estese raccolte di prodigi mariani formata da ben 77 *miracula* attribuiti alla Vergine Maria (dei quali 66 di carattere universale), presenta ben sette storie nelle quali agiscono alcuni dei santi già menzionati, ovvero *san Ildefonso* (1), *san Giacomo* (18), *san Geronimo di Pavia* (19), *san Bonito di Clermont* (38), *san Dunstano* (48), *san Mercurio* e *san Basilio* (70)¹⁹³. Venendo ora allo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais e ai *Miracles de Nostre Dame* di

¹⁹¹ Si tratta di santi da ricondursi a quei presunti nuclei miracolistici già individuati da Mussafia e poi discussi dal già citato Bayo, in relazione a specifici testimoni conservati. Per un riassunto sulla questione, si rimanda anche a DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., pp. 66-70. I nomi di tali santi risultano pertanto già ampiamente diffusi nelle prime collezioni universali; sulla caratterizzazione di 'universale' e sulla struttura interna determinata dal processo di selezione, cfr. S. PARKINSON, *Alfonso X, miracle collector*, in L. Fernández Fernández - J. C. Ruiz Sousa (coord.), *Alfonso X el Sabio. Las Cantigas de Santa Maria. Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid, Testimonio Editorial - Patrimonio Nacional, 2011, pp. 80-107, e A. A. NASCIMENTO, *Selectividade e estrutura nas coleções de milagres medievais: o Alc. 39 da B. N. de Lisboa e as Cantigas de Santa Maria*, in *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, II, 1992, pp. 587-596.

¹⁹² Per operare questi rilievi, si è proceduto all'interrogazione dell'utile database OCSMD [data dell'ultima consultazione: 2 maggio 2017]. Si tratta di santi che già compaiono in quei primi nuclei miracolistici ipotizzati da Mussafia, rispettivamente, con le sigle *Hildefonsus-Muriel* e *Toledo-Samstag*, dal nome dei protagonisti o della localizzazione che riguardava i primi e gli ultimi prodigi della raccolta, poi ricondotte con molta più prudenza, stando alle riflessioni di Southern e Bayo, non già a due nuclei distinti, ma ad una fase primigenia di elaborazione di *miracula virginis*, coincidente con le prime compilazioni miracolistiche di carattere universale in territorio anglosassone; cfr. R. W. SOUTHERN, *The English origins of the 'Miracles of the Virgin'*, in «*Mediaeval and renaissance studies*», 4, 1958, pp. 176-216. Se è da un ipotetico primo nucleo che già si trova il miracolo di san Ildefonso di Toledo, le figure di san Basilio e di san Mercurio, di tradizione 'bizantina', già parrebbero entrare in una fase immediatamente successiva a comporre il repertorio mariano; cfr. BAYO, *Las colecciones universales* cit., p. 852.

¹⁹³ Come ricorda inoltre Bayo, i primi 66 miracoli universali approfittano in tutto e per tutto dei materiali delle compilazioni inglesi ed ebbero larga diffusione per tutta l'Europa occidentale, fino a dimostrare una sicura diffusione entro i confini della Penisola Iberica; cfr. *Ibid.*, p. 861.

Gautier de Coinci – collezioni presumibilmente più note e consultate dall'*entourage* del Sabio a breve termine –¹⁹⁴ tali presenze si riconfermano assieme all'inclusione di altri personaggi, sempre comunque all'insegna di una tradizione che vedeva associati alla figura della Vergine Maria le medesime figure intercessorie di comprovata santità e dunque anche le stesse tipologie di santi. Nello specifico, analizzando ora lo *Speculum*, si può osservare come, tra i circa 50 miracoli di carattere universale ivi contenuti, i vari intercessori che presiedono ad altrettanti prodigi orchestrati da Maria siano ancora *san Bonito di Clermont* (VII, 97), *san Dunstano* (VII, 113), *san Ildefonso* (VII, 120) con, questa volta, l'inclusione di un Dottore della Chiesa d'Oriente legato alla dottrina mariana – altra categoria ben rappresentata nel campo della miracolistica – ovvero *san Giovanni Damasceno* (XVII, 105). Infine, anche all'interno della vasta raccolta di Gautier de Coinci, con la quale già si entra nel pieno della produzione mariana in volgare, continuano a trovarsi gli stessi nomi, con minime differenze che sottolineano ancora una volta l'attenzione dedicata soprattutto a quelle figure orientali (poi ben presenti anche nell'opera del Sabio) che si erano distinte sul piano della trattatistica a favore della figura provvidenziale della Vergine Maria¹⁹⁵: *san Ildefonso* e *santa Leocadia* (I, 2), *san Giacomo* (I, 16), *san Bonito di Clermont* (I, 27), *san Basilio* e *san Mercurio* (II, 2), *san Germano di Costantinopoli* (II, 3).

Da questa prima ricognizione, appare dunque evidente che, durante il processo di selezione (la già nominata *collection*), Alfonso non possa dirsi del tutto libero nei suoi criteri, nei suoi gusti o nelle sue aspirazioni, dovendo fare i conti con una tradizione miracolistica e agiografica fortemente fissata da fonti anteriori anche in merito agli attanti che vi partecipavano. Sebbene un confronto sistematico richiederebbe un'indagine più estesa (che non è l'obiettivo principale di questo studio), tali dati sono comunque sufficienti per suggerire come forse l'originalità della rappresentazione dei santi

¹⁹⁴ Sulla familiarità di Alfonso X con la produzione di Vincent, soprattutto grazie alla 'mediazione' del parente Luigi IX, cfr. ancora DOMÍNGUEZ, *Vincent de Beauvais* cit., p. 172.

¹⁹⁵ È proprio per questo che il «criterio de selección» all'insegna del bizantinismo di cui parla M. Victória Chico Picaza nello studio già nominato in apertura dovrebbe essere corretto, trovandovi un responsabile non tanto in Alfonso X, ma ad una tradizione già ben consolidata che non poteva fare a meno di 'obbligare' in un certo senso le scelte delle *scriptorium* in questo campo; cfr. CHICO PICAZA, *Hagiografia en las Cantigas* cit. Se è innegabile il fatto che, come ricordava recentemente Demontis, Alfonso fosse legato al Bisanzio per via materna oltre che aver programmato di rimettere sul trono di Costantinopoli la sorella Berenguela o uno dei suoi figli all'indomani di un progetto di crociata successivo alla caduta di Costantinopoli nelle mani dei greci (1261), occorre procedere con prudenza nel voler vedere inoltre in queste scelte esclusivamente il riflesso di personali iniziative culturali o di promozione politica, sfruttando cioè le CSM solamente per tali scopi; cfr. L. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia: rapporti politici e linguaggi del potere*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013, p. 236. Quest'ultimi potrebbero dunque trovare un punto di contatto con una tradizione già nota, ma non certo essere la sola ed unica causa di queste inclusioni miracolistiche all'interno del progetto mariano.

all'interno dell'opera mariana alfonsina non vada di certo ricercata nell'ambito del processo di acquisizione del materiale tradizionale, trattandosi – lo si ribadisce – di figure connesse col panorama mariano anche per motivi dottrinali fin dal primissimo tempo in cui il genere venne elaborato.

Lo spettro di santità presente nelle *CSM* – almeno, al livello nomenclatorio e tipologico fin qui considerato – sembra non risentire esclusivamente dello spirito del tempo, nel promuovere cioè un certo tipo di santità che aveva risentito – a partire dagli inizi del Duecento – di quel già descritto incremento delle canonizzazioni a beneficio di santi provenienti soprattutto dagli ordini mendicanti con relativa compilazione di raccolte di *miracula* che li vedevano protagonisti¹⁹⁶. In altre parole, come nelle più note collezioni precedenti di carattere universale – a tema mariano –, tra le *CSM* non trovano asilo, in linea generale, prodigi più recenti ravvisabili nei testi agiografici o nelle collezioni di miracoli mariani¹⁹⁷.

Trattandosi dunque di specifici prodotti culturali, essi vengono profondamente influenzati in un previo processo di selezione dei contenuti – più che dai modelli di santità particolarmente in auge nel corso della seconda metà del XIII sec. e che si sono descritti in precedenza – dalla realtà letteraria dei legendari e delle collezioni di *miracula* tramandati da almeno due secoli di storia al momento in cui i testi alfonsini iniziano ad essere composti e poi raggruppati nell'ampia collezione che oggi si conosce¹⁹⁸. Nonostante questo però, vi sono delle timide eccezioni che finiscono col proiettare nel complesso le *CSM* nell'immediata contemporaneità già a livello del processo di selezione (o invenzione) dei temi. Con questo ci si riferisce alla presenza di *san Domenico di Guzman* (emblema della nuova santità domenicana di cui si è già parlato) e di *san Ferdinando III*, rappresentante qui della santità regia, la cui 'invenzione' – come si è già

¹⁹⁶ La definizione di un *iter* di canonizzazione e l'assestamento delle norme giuridiche per l'approvazione di nuovi culti comincia ad essere solido solamente a partire dal 1234 con alcune norme apposite inserite nelle decretali di Gregorio IX. Da qui in avanti solo il pontefice aveva l'ultima parola nella canonizzazione dei santi. Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 39. Sulla presenza sempre più diffusa di esponenti degli ordini minori e di una precedente apertura laicale della santità, cfr. ancora VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 168.

¹⁹⁷ Come nel caso, ad esempio, del coevo fenomeno letterario delle *legendae novae* ad uso dei predicatori domenicani, tra i quali uno dei massimi esponenti del tempo era il trentino frate Bartolomeo. Queste figure non esitano a raccogliere prodigi del tutto nuovi, in cui spesso i protagonisti non sono altro che gli stessi confratelli già descritti e presentati in odore di santità; cfr. I. PALTRINIERI - G. SANGALLI, *Un'opera finora sconosciuta: il 'Liber Miraculorum B.M.V.' di Fra B. Tridentino*, in «Salesianum», 12, 1950, pp. 372-397; o l'utile introduzione in E. PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Tavarnuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

¹⁹⁸ La realtà della cultura scritta è infatti spesso cosa a sé. Nei leggendari e nei testi liturgici, i santi tradizionali continuano a conservare la loro preponderanza. Le innovazioni sono generalmente poche; cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 81.

esposto nel capitolo precedente – è tipicamente medievale conoscendo inoltre una particolare fortuna proprio nel corso del Duecento¹⁹⁹. Osservando i dati raccolti nelle varie tabelle, solo per questi casi si potrebbe dire quindi che – in via generale – lo sguardo del compilatore e degli autori esca per un attimo dal solco della tradizione mariana, nel tentativo quindi di ‘aggiornare’ la casistica delle figure intercessorie pescando dalla contemporaneità.

Un simile indizio di originalità all’interno del processo della *collection* esibito dalla collezione allestita con la supervisione del Sabio rispetto alla precedente tradizione (molto più minuta quanto a presenza di miracoli per singoli repertori) si può rilevare per altre figure di ‘santi protagonisti’, anche se, questa volta, non nel senso di un aggiornamento con l’inclusione di santi quasi contemporanei, o comunque riconducibili a collezioni miracolistiche coeve all’attività del sabio o di poco anteriori. Per alcuni casi infatti, una parziale originalità risiederebbe nella ricerca e poi nell’inclusione di figure meno diffuse tra i *miracula* da parte del Sabio, soprattutto di estrazione locale e poi resisi ‘universali’ (fuori dal territorio in cui con buona probabilità si erano formati) solo per l’interessamento di poche collezioni a noi note, legate all’attività di quale santuario o di qualche centro di fede particolarmente influente²⁰⁰. È il caso ad esempio dei prodigi che vedono come protagonisti *san Giovanni Crisostomo* e di *san Liberio*, già facenti parte – come si vedrà in seguito ampiamente – di collezioni miracolistiche mariane anteriori anche se rimaste (è da presumere, data la scarsità di attestazioni che li riguardano) a livello locale.

Alla luce di quanto detto, sarebbe tuttavia errato per questi ‘santi protagonisti’, aventi dunque un determinato spessore narrativo (dunque rivestiti inevitabilmente di una certa complessità nella loro caratterizzazione all’interno delle *CSM*), stabilire un giudizio di conservatività dei modelli o di innovazione di essi sulla base di una nomenclatura, limitandosi dunque a considerarli all’interno del primo processo di elaborazione dei temi, che è appunto quello già nominato con l’etichetta *collection* (teorizzata da Stephen Parkinson).

¹⁹⁹ Considerato il *corpus* nel suo complesso, si noti come si tratti di una presenza del tutto esigua, rappresentante solamente il 12,5% dei santi medievali nominati nei testi e il 5,3% dei santi totali delle *CSM*. Per i ‘santi protagonisti’, essa riguarda infatti le menzioni del sovrano *Fernando III* (detto, appunto, ‘il Santo’) in svariati componimenti (*CSM* 221 e 292 *in primis*) e di *san Domenico di Guzman* – già ricordato nell’introduzione a questo lavoro – nella *CSM* 204.

²⁰⁰ E questo, come si vedrà, accade per quei santi che si trovano nella seconda parte della raccolta, quando i miracoli di carattere locale (o del tutto inediti) iniziano a trovare posto nel corpus del Sabio. Si discuterà di questi aspetti relativi nelle sezioni a venire, in riferimento ad alcuni casi specifici.

Data proprio la loro presenza diffusa all'interno dei versi di ogni singolo testo interessato, elementi più marcati di originalità e dunque di modificazione di quei tratti che li rendono santi agli occhi dei fedeli potrebbero invece ritrovarsi sul piano dell'elaborazione dei prodigi a partire da una certa tradizione. In altre parole, degli elementi che finiscono per rinnovare il genere mariano anche sotto questo profilo potrebbero riscontrarsi non tanto durante il processo della raccolta delle fonti e dunque nell'iterazione delle stesse figure vincolate ai prodigi mariani già raccontati altrove (in genere, come si è detto, piuttosto conservativo), quanto durante la fase di una esclusiva modificazione delle stesse all'interno dei filoni 'tradizionali' che le tramandano, con conseguenze anche sulla caratterizzazione della 'santità' dei singoli protagonisti.

Lasciando, in questo studio, a margine le figure sulle quali molto è già stato detto sul piano dello studio delle fonti che ne ravvisano una adesione sostanziale con la tradizione più diffusa e riconducibile sempre alle collezioni principali di miracoli universali a cui si è accennato (suggerendo, pertanto, timide e scarse modificazioni interne con una conseguente debole caratterizzazione 'alternativa' delle caratteristiche che riguardano i 'santi protagonisti'), sarà cura delle prossime sezioni indagare alcuni possibili esempi di figure virtuose che, pur facendo parte di una tradizione consolidata e con caratteristiche altrettanto definite nello *scriptorium* del Sabio (anche in raccolte finora non nominate, ma ugualmente diffuse), finiscono con l'acquisire o perdere più di altri certi tratti generalmente tramandati dalla tradizione. Si tratta, nel primo caso, di un santo la cui vicenda miracolistica è ampiamente diffusa nel campo della mariologia fin dagli albori del genere, ovvero *san Bonito di Clermont* (CSM 66), rappresentante un certo tipo di 'santità vescovile', del già nominato *san Giovanni Crisostomo* (CSM 138), santo Dottore della Chiesa, di *san Ferdinando III* (CSM 292), emblema della santità regia in pieno XIII sec. e, infine, di *san Liberio* (CSM 309), santo papa fondatore della Basilica Liberiana di Roma, in seguito nota con il nome di Santa Maria Maggiore.



2.1 La CSM 66:

San Bonito di Clermont, un santo vescovo





La prima CSM scelta per mostrare l'originalità alfonsina al momento di intervenire durante la composizione del testo rispetto alla tradizione, è quella che poi finisce col dare un'immagine del tutto inedita – per alcuni suoi tratti – della figura di un santo vescovo, vale a dire *san Bonito di Clermont* (623-710)²⁰¹. Nel capitolo precedente, si è fatto cenno ad altre figure di santi vescovi tradizionalmente legati a Maria e, sul piano letterario, al genere della miracolistica mariana: *san Ildefonso di Toledo* e *san Basilio di Cesarea*. Rispetto a queste due figure, di cui la critica ha studiato ampiamente le rispettive CSM (2 e 15)²⁰² e per le quali non si notano divergenze sostanziali quanto alla caratterizzazione 'originaria' (sottolineatura dei meriti teologici e delle capacità intercessorie), il trattamento inedito che il santo alverniate riceve in questo testo sembrerebbe spostare l'accento sugli aspetti che sottolineano, di un santo vescovo, i meriti sia nel campo della liturgia che quelli legati alla sua funzione di capo spirituale di una diocesi, intimamente connessi – negli atteggiamenti e nella sua persona – alla dimensione della nobiltà dei natali.

²⁰¹ *San Bonito di Clermont* (623-710). Dopo studi di diritto, entrò alla corte di Sigisberto III, re d'Austrasia. Qui iniziò la carriera amministrativa, inizialmente come 'primo coppiere' fino al 680 e poi 'guardasigilli'. Venne nominato in seguito *praefectus* di Marsiglia (676-690). Prenderà il posto del fratello Avito II sul soglio episcopale di Clermont solo nel 690 non senza polemiche sulla sua nomina, fatto che lo portò ad abdicare alcuni anni dopo. Da qui iniziarono i suoi spostamenti, dapprima a Manglieu e poi a Lione e presso il monastero di *Isle-Barb*. Poco prima della sua morte, avvenuta a Lione nel 710, si recò a Roma per visitare la tomba degli apostoli. Le sue spoglie, inizialmente conservate nella chiesa di san Pietro a Lione, vennero infine traslate a Clermont nel 722 su iniziativa del vescovo Proculo. Per l'edizione della *Vita*, cfr. B. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi Arverni*, in *Monumenta Germaniae Historica, inde ab anno Christi Quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*, edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum germanicarum medii aevi, *Scriptorum Rerum Merovingicarum*, Tomus VI, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1913, pp. 110-139. Cfr. anche A. VACHEZ, *La voie d'Aquitaine et la légende de S. Bonet*, Lyon, Brun, 1882, pp. 27-29; P. N. CARTER, *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on The Miracles of the Virgin Mary. With an account of its place in his writings and in the development of Mary Legends in the Twelfth Century*, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford, 2 voll., Oxford, Merton College, 1959, pp. 346-347; FOURACRE - GERBERDING, *Late Merovingian France* cit., p. 264; O. BRUAND, *Entre temps mérovingiens et post carolingiens: l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs*, in F. Laurent et alii (edd.), *Des Saints et des Rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, Champion, 2014, pp. 61-79, a p. 63. Per un riassunto della sua vita, cfr. anche J. M. MONTES, *Los santos en la historia. Tradición, leyenda y devoción*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 110.

²⁰² Per Ildefonso, si rimanda a questi studi fondamentali che confrontano la CSM 2 con la tradizione che le appartiene: Cfr. A. J. CARDENAS, *Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara vieja de Alfonso X el Sabio*, in A. D. Kosssof et alii (edd.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (22-27 agosto 1983), Providence, Rhode Island, Comisión Editorial de la A.I.H.; Madrid, Itsmo, I, 1986, pp. 339-347; M. RATCLIFFE, *San Ildefonso de Toledo: otro esbozo de textos medievales y barrocos*, in D. Paolini (a cura di), *'De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía'. Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph T. Snow*, New York, HSMS, II, 2010, pp. 266-288.

La CSM 66 viene tramandata dai codd. To (ff 99v-100v; dove però il presente miracolo occupa la posizione n. 78), T (f 97v) ed E (f 85rv). Le tre epigrafi, come si può vedere di seguito, differiscono solo di poco tra loro e per qualche formula sintattica che non ne altera le informazioni fondamentali, quest'ultime rispondenti alla classica tradizione in merito al prodigio ricevuto dal santo. Questi elementi interni sono appunto l'indicazione della messa cantata da quello che viene indicato come un *bispo* ('vescovo'), la dotazione di una veste celeste da parte della Vergine per amministrare la stessa liturgia e, infine, la donazione mariana dell'abito impiegato dal religioso durante l'ufficio: «Esta é como Santa Maria fez a un bispo cantar missa, e deu-ll'a vestimenta con que a dissesse, e leixou-ll'a quando se foi» (T); «[C]omo Santa Maria fez a un bispo cantar missa e deu-lle vestimenta con que a dissesse e leixou-ll'a quando se foi. E começa assi» (E); «Esta LXXVIII^a é como Santa Maria fez a un bispo cantar missa e deu-lla vestimenta con que a dissesse e leixou-ll'a quando se foi» (To).

Analizzando ora il contenuto della CSM 66, nella prima stanza, dopo una *captatio* rivolta al suo uditorio dove il poeta Alfonso si rivela al pubblico, viene precisata fin da subito la località di appartenenza di un *bon bispo*, che, nell'ultimo verso della parte narrativa della *cobra* (v. 10), viene definito *santo*. Alfonso X non riporta infatti chiaramente il nome proprio *Bonus*, ma fornisce una prima informazione solo in merito alla sfera geografica di influenza del vescovo, limitandosi dunque ad una parziale precisazione della toponomastica che viene evocata (vv. 4-10)²⁰³:

A quelli che m'ascoltano ogni giorno
e che m'ascolteranno,
con piacere racconterò loro
un miracolo molto grande
di un buon vescovo che c'era
in Alvernia, così
santo che vide, senza dubbio [...]

Dopo l'annuncio di un *miragre mui gran*, il poeta precisa ulteriormente la 'geografia' del prodigio che si rivela già in pieno svolgimento (la CSM 66 parte quasi fin da subito, infatti, da quello che si può definire come il *medium narrationis* della vicenda): il vescovo giace in preghiera in una cappella. La Vergine si reca in questo luogo santo alla

²⁰³ Si propone, da qui in avanti e per tutti i sottocapitoli che si occupano di alcuni esempi di 'santi protagonisti' plasmati durante la fase di *composition* e *compilation* presso la corte regia, una traduzione di servizio in italiano corrente per rendere più immediata la comprensione dei contenuti. Per il testo critico, si rimanda invece al secondo volume.

testa di una processione composta da personalità che già godono della visione divina e che, dunque, abitano il paradiso. Viene sottolineata, inoltre, la funzione intercessoria di tale schiera di santi e beati secondo le classiche modalità della santità già illustrate nei capitoli precedenti. Tale schiera, come si vedrà per le altre attestazioni del prodigio, assumerà sempre connotati piuttosto vari ed imprecisi nella tradizione miracolistica, insistendo comunque costantemente sulla dimensione corale ed universale che la caratterizza (vv. 14-20):

Nella cappella ove giaceva,
colei del *Bon Talan*.
Venne con gran compagnia
di quelli che stanno
davanti a Dio, e tuttavia
per noi pregheranno
che lui dal male ci difenda

Dalla folla indefinita di personalità celesti che accompagnano Maria, esce però ben presto dall'anonimato san Giovanni. Il santo procede alla destra della Vergine ed esordisce con un'unica domanda rivolta a quest'ultima: *san Joan* chiede infatti chi saranno coloro i quali canteranno la messa in onore della Madre di Dio e chi si prodigherà nelle letture che compongono la stessa celebrazione liturgica. A queste curiosità, ne segue un'altra: chi sarà il cappellano della Vergine? La risposta di Maria su questo punto è univoca: sarà il vescovo che soggiorna in quello specifico santuario. La Vergine appone infine la motivazione principale che l'ha portata all'elezione del *bon bispo* per la celebrazione: egli si è sempre impegnato con notevole sforzo – quest'ultimo ben reso nel testo dal sostantivo *afan* –, nel servizio sacerdotale e religioso (vv. 24-30; 34-40):

E alla sua destra traeva
con sé San Giovanni,
che quindi così le diceva:
«Chi canterà
la messa che converrebbe,
o chi reciterà
tutta l'altra liturgia²⁰⁴?

²⁰⁴ Qui *leenda* indica il complesso delle letture liturgiche o dei testi agiografici destinati all'ufficio (dal lat. LEGENDA, cfr. REW 4969) almeno a partire dal sec. XII. Cfr. anche R. LORENZO, *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla*, Ourense, Instituto de Estudios Ourenseanos Padre Feijóo, II, 1977; W. METTMANN, *Cantigas de Santa María de Afonso X, o Sabio*, Coimbra, Universidade de Coimbra, IV, 1972. Si è inoltre consultato il database RILG per una ricerca comparata.

E dite, chi sarà
il vostro cappellano?»
E lei gli rispondeva:
«Il vescovo che comanda
qui, che sempre impegno
prese e sforzo
per me in questo servizio sacerdotale»

All'elezione verbale di Maria segue l'invito direttamente rivolto al *sant'om*. La Vergine infatti si avvia verso il luogo dove il religioso era già raccolto in preghiera all'interno del santuario per comunicargli la decisione presa sull'imminente celebrazione. Gli ordina quindi di dire la messa e lo rassicura sul fatto che la santa schiera che la accompagna (*santa crerezia*) – nei confronti della quale *Bonus* appare ora come una sorta di *primus inter pares* – lo seguirà senza esitare un'istante. Una volta udite queste parole, il *bispo* non manca quindi di chiedere immediatamente (*manaman*) alla Vergine i paramenti sacri che – da come si può presupporre dal testo – la Madre di Dio aveva portato con sé. Si tratta, appunto della famosa veste, della quale si sottolinea l'immenso valore, tale che nessun uomo – come specifica il narratore – potrebbe darle od offrirle un prezzo. Quest'ultima gli viene così concessa per la funzione religiosa, anche se qui non ci si trova ancora di fronte all'atto del dono vero e proprio. Il tutto appare infatti come una concessione momentanea (vv. 44-50; 54-60):

E in seguito verso lui andava
e disse al sant'
uomo: «Questa messa dilla,
e risponderà
questa santa schiera,
poiché bene saprà
risponderti senza errore»

Il vescovo, quando questo udiva,
poi immediatamente
i paramenti chiedeva;
e tali glieli porgono
ché uomo non potrebbe
dar loro nessun prezzo,
né per comprarli né per venderli

La celebrazione può dunque avere inizio con la vestizione del vescovo. Ma ecco che un altro santo esce dalla schiera anonima di celesti, così come era accaduto precedentemente per *san Joan*: si tratta di *san Pietro*. Nella settima *cobra*, infatti, il santo svolge la funzione di sacrestano (*sancristan*), annunciando l'imminente celebrazione; provvedendo a tirare le corde del campanile per poter chiamare a raccolta, grazie ai rintocchi delle campane, i fedeli di Clermont. Gli altri santi, nel frattempo, si uniscono coralmente al canto, mentre l'intera messa presieduta dal *bon bispo* viene sintetizzata (nella medesima strofa) nella descrizione eucaristica della benedizione del pane e del vino.

Nella *cobra* successiva, una volta ultimata la messa in modo ottimale e senza intoppi, la Vergine annuncia non solo il suo ritorno nelle sedi celesti, ma anche quello dei santi che l'hanno accompagnata sulla terra. Quello che rimarrà invece, e che quest'ultimi dunque non tenteranno di riprendere con loro, è proprio la sacra veste. Su questo Maria rassicura il vescovo francese, palesando la piena volontà della propria offerta. Il dono vero e proprio, dunque, avviene solamente in quest'ultima parte della narrazione (vv. 64-70; 74-80):

E dopo che si fu rivestito,
come sacrestano
San Pietro le campane suonava,
e gli altri vanno
cantando, e lui [*Bonus*] benediceva
il vino e il pane
come la legge prescrive.

E dopo aver la messa ultimato
bene senza inganni,
disse la Vergine: «Io devo andarmene,
e tutti devono andarsene;
ma quello che ti avevo dato
non lo porteranno con loro,
visto che te l'ho dato in offerta».

Questo è dunque il contenuto della CSM 66. Ma quali sono le differenze con la tradizione tramandata dalle collezioni latine di *miracula virginis* ad oggi note? E, a partire da queste, è possibile fornire una caratterizzazione dei santi che agiscono in essa in relazione all'operato della Vergine e ai modelli di santità a cui vengono tradizionalmente associati, nonché definire – come brevemente accennato – le caratteristiche principali che

di Bonito vengono riportate per riconoscerlo come un ‘vescovo santo’ in piena regola?

I successivi paragrafi saranno proprio volti a discutere tali aspetti. Ma prima è bene fornire qualche precisazione sulla *Vita* e sul contenuto delle leggende che vedono protagonista, nella tradizione più diffusa, il santo vescovo Bonito di Clermont e che ne sottolineano altri aspetti concorrenti nel plasmarne la ‘santità’.



2.1.2 La leggenda di *san Bonito di Clermont*

La leggenda che ha ispirato la composizione della CSM 66, quella cioè relativa alla donazione della veste celeste da parte della vergine Maria a *san Bonito di Clermont* (623-710) e che ne ha permesso quella particolare caratterizzazione da parte dello *scriptorium* alfonsino, non trova spazio in nessuna cronaca compilata nelle immediate vicinanze della morte del santo vescovo, nemmeno per sommi capi. Non se ne trova traccia né nella biografia di riferimento intitolata *Vita Boniti Episcopi Arverni*, scritta da un monaco a lui contemporaneo ed appartenente a quella stessa abbazia di Manglieu in cui il religioso si era stabilito per qualche tempo poco prima di intraprendere un pellegrinaggio a Roma (inizi del VIII sec.), né – tra gli autori più tardi che se ne sono occupati – negli *Opuscula* di Pier Damiani (XI sec.), dove il teologo esaminava alcuni dei principali pregi e risultati raggiunti dal santo francese, non tralasciando di certo dettagli precisi in merito alla sua attività pastorale²⁰⁵.

Per quanto riguarda, in concreto, la prima di queste due fonti che deve essere presa in esame (ovvero la *Vita*) per una definizione delle caratteristiche che concorrono a formare la sua santità in riferimento con quanto narrato nella CSM alfonsina, oltre a fornire notizie sugli studi del religioso, sui ruoli amministrativi ricoperti, sul periodo del suo episcopato e sui suoi numerosi spostamenti, questa narra una gran quantità di prodigi, ma nessuno viene ricondotto ad un qualche intervento mariano. I miracoli di cui si rende protagonista in questo *récit* riguardano infatti opere straordinarie compiute esclusivamente per intercessione dello stesso religioso, sia durante gli anni del suo episcopato che dopo la morte in *fama sanctitatis*²⁰⁶. Quest'ultimi si sono inoltre verificati – sempre stando a quanto narra il biografo – in prossimità della sua tomba e in occasione della *translatio* delle sue sante spoglie da Lione a Clermont²⁰⁷. Vale la pena comunque

²⁰⁵ Cfr. PL 145: J.-P. MIGNE (ed.), *S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, ordinis S. Benedicti, e congregationis Fontis-Avellanae. Opera Omnia, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata, studio ac labor Domni Constantini Cajetani Syracusani, abbatis Sancti Barontis Congregationis Casinensis. Accessere S. Petri Damiani Opuscula Nonnulla, ad eminentissimo cardinale Maio*, II, 1853, col. 445.

²⁰⁶ Questo anche perché, come di consueto, le *Vitae* si prefiggevano come obiettivo principale la promozione del santo in questione, raccogliendo inoltre un vero e proprio *dossier* miracolistico utile poi per le istruttorie volte a riconoscere la santità e a diffonderne efficacemente il culto.

²⁰⁷ I miracoli *post mortem* non vengono commentati qui a testo, dato che ci interessano solamente i prodigi compiuti o avvenuti *in vitam* per influenza diretta o indiretta dello stesso prelato. È da quest'ultimi infatti che, comunemente, potrebbe risultare qualche dettaglio biografico capace di contribuire a fare del santo il destinatario di una grazia, mentre nei miracoli *post mortem* colui che rende possibile il prodigio è

riportare una breve notizia sugli stessi per offrire un riscontro di questa assenza e per menzionare, al contrario, un dettaglio maggiormente ‘biografico’ dal quale avrebbe potuto trarre ispirazione – ma solo come cornice narrativa – la successiva leggenda mariana contenuta in gran parte delle collezioni universali di *miracula virginis*²⁰⁸.

Uno tra i primi miracoli che lo vede protagonista – e che conferma dunque il fatto che nella *Vita*, durante il periodo del suo episcopato e dei suoi reiterati pellegrinaggi, la vergine Maria non viene menzionata se non per porre l’accento sulla centralità che questa occupava nelle attività di preghiera del vescovo *Bonnet* («Insignis micat sanctae semper virginis Deique genitricis Mariae») – si manifesta a seguito di un digiuno collettivo. Quest’ultimo viene indetto dal santo per tentare di porre rimedio a una preoccupante e straordinaria canicola («nimiae caloris») che stava fiaccando non solo il popolo, ma anche la stessa campagna alverniate, arrivando addirittura a seccare i letti dei fiumi («magnarum fluminum alvei siccitatis squalore torrerent»). Il miracolo consisterà proprio – come è prevedibile – in una copiosa ed inaspettata pioggia ristoratrice²⁰⁹.

Altri miracoli operati in vita si rivelano invece di tipo taumaturgico, in linea con l’immagine tradizionale e le prerogative che, soprattutto a partire dall’epoca carolingia, si volevano dare all’operato dei ‘vescovi santi’²¹⁰. Anche per i tre prodigi nella parte centrale della sua *Vita* (capp. 10, 11 e 12)²¹¹, Maria non compare dunque tra i protagonisti: il referente soprannaturale più diretto è sempre Dio. Nel primo, al termine una messa presieduta dal proprio diacono, si assiste ad un episodio di guarigione

ormai lo stesso santo. Tra i miracoli *post mortem* attribuiti a *Bonus*, si menziona qui solamente il caso emblematico di una guarigione avvenuta sulla tomba dello stesso santo. Esso vede protagonista una giovane paralitica visitata in sogno dal vescovo ed esortata a camminare (evidente l’ispirazione cristologica con rimandi alla storia di san Lazzaro di Betania): «Nam quaedam puella Deo dicata ad sepulcrum beati viri paralitica reptando [...] venit. At ubi cum sopore depressa iaceret, nec mora unus ex nostris eam concite surgere compellit, quia cancellum, quod supra viri Dei corpus inerat, aliam in partem transponi non poterat. Ipsa ergo, ut ex somno surrexit, continuo pedibus suis stetit ac membrorum quod amiserat officio reddita est, atque ad matrem monasterii regressa, ita narravit dicens: “Ego vidi beatum sacerdotem, et mihi in hunc modum suae iussionis verba deferri praecepit: ‘Vade’, inquit, ‘et dic abbatissae Didae, ut partem amfibali mei, quod capud tegitur, secum retineat!’ [...]»; cfr. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi* cit., p. 137.

²⁰⁸ Si ritiene che, all’ora di analizzare una tradizione miracolistica relativa ad un santo, la consultazione della *Vita* si riveli necessaria, proprio per cogliere certi dettagli e scongiurare possibili somiglianze con altri prodigi a lui attribuiti. Questo si rivela importante, soprattutto se si tiene conto che, almeno a partire dal IX sec., come già ricordava Mercedes Brea citando anche Régine Pernoud, «la vida de un santo deriva hacia el relato interminable de maravillas prodigadas por su intervención, de tal manera que las biografías de santos se convierten en “l’histoire de la collaboration de Dieu et de l’homme au cours de sa vie humaine”»; cfr. BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 275; PERNOUD, *Les saints au Moyen Âge* cit., p. 262.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 122-123.

²¹⁰ Una virtù legata forse al fatto che rappresentavano in tutto e per tutto il potere sacerdotale. Poi vennero sempre meno riconosciuti, soprattutto a partire dal ‘200, quando i vescovi iniziano a sperimentare quella che Vauchez chiama la «decadenza della funzione principale nella maggior parte della cristianità»; cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., pp. 280, 449.

²¹¹ Cfr. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi* cit., pp. 110-139.

mediante l'aspersione dell'acqua santa; nell'ultimo, invece, una guarigione viene permessa da *Bonus* tramite l'imposizione delle sue mani e del «vexillo crucis» sul malato²¹².

I miracoli operati dal sant'uomo proseguono e costellano tutta la rimanente narrazione della *Vita*, ma sempre non indicando, tra le righe, nessun tipo di intervento mariano. Tra questi, in quanto rappresentativi del soprannaturale che si manifesta attraverso l'azione pastorale del vescovo prima delle compilazioni di *miracula virginis*, si possono ancora citare un esorcismo operato dal santo su due indemoniati²¹³, un ennesimo intervento taumaturgico a beneficio degli arti e degli occhi malati di una pellegrina chiamata *Blada*²¹⁴, e, addirittura, un prodigio che si ispira – anche un po' forzosamente nel fare di san Bonito una figura cristologica – a quanto narrato nel Vangelo di Giovanni (21, 1:11), evidentemente per arricchire il 'dossier' miracolistico del religioso²¹⁵.

Quanto invece alle analogie solamente sul piano dell'occasione che avrebbe potuto ispirare il successivo miracolo letterario, permettendo così all'evento di trovare legittimazione anche solo a partire da un singolo dettaglio biografico rimasto quasi a margine, degno di nota si rivela quanto narrato nel capitolo 20 della *Vita*, quando san

²¹² Cfr. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi* cit., pp. 125-126.

²¹³ Ecco la breve notizia riportata dalla *Vita*: «Quodam vero die, dum vir Domini iter ageret, ei duo demoniaci obvii facti, eum, ut eis confirmandi gratia manus inponeret, deprecari sunt. Sed ille ignarus, quod eos emula adversarii vexaret insania, orans atque eis manus inponens confirmatis, iter quod ceperat peregit (...)»; cfr. *Ibid.*, p. 126.

²¹⁴ Questo prodigio, almeno nelle sue intenzioni, vuole rendere testimonianza della fama ormai anche oriunda che il vescovo di Clermont aveva saputo raggiungere *in vitam*. *Blada*, affetta da gravi problemi alla vista e agli arti, decide infatti di ascoltare i consigli dei pellegrini che tornavano dalle terre dell'alverniate, dandole speranza nelle non comuni capacità taumaturgiche del *vir Dei* claromontano. Su questo episodio, si veda anche VACHEZ, *La voie d'Aquitaine* cit., p. 27.

²¹⁵ Quasi come in questo passo, infatti, dove Gesù dopo la resurrezione presiede una pesca miracolosa nei pressi del lago di Tiberiade a beneficio degli Apostoli, *Bonus* pone rimedio alla mancanza di cibo che affliggeva alcuni uomini presso il monastero di *Isle-Barb* («Insula Barbari») confortandoli nella fede in Dio ed assistendo, infine, all'entrata volontaria – e per questo prodigiosa – di un gran numero di pesci nella barca (cfr. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi* cit., p. 130). Si veda quanto narrato nel testo biblico (cfr. Gv 21,1:11): «Dopo questi fatti, Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli sul mare di Tiberiade [...] Allora uscirono e salirono sulla barca; ma in quella notte non presero nulla. Quando già era l'alba Gesù si presentò sulla riva [...] Gesù disse loro: "Figlioli, non avete nulla da mangiare?". Gli risposero: "No". Allora disse loro: "Gettate la rete dalla parte destra della barca e troverete". La gettarono e non potevano più tirarla su per la gran quantità di pesci [...] Gli altri discepoli invece vennero con la barca, trascinando la rete piena di pesci: [...] E benché fossero tanti, la rete non si spezzò». Questo il testo della vulgata relativa al medesimo episodio: *Postea manifestavit se ite rum Iesus discipulis ad mare Tiberiadis; manifestavit autem sic [...] Exierunt et ascenderunt in navem; et illa nocte nihil prendiderunt. Mane autem iam facto, stetit Iesus in litore [...] Dicit ergo eis Iesus: "Pueri, numquid pulmentarium habetis?" Responderunt ei: "Non". Ille autem dixit eis: "Mittite in dexteram navigii rete et invenietis". Miserunt ergo et iam non valebant illud trahere a multitudine piscium [...] alii autem discipuli navigio venerunt, non enim longe erant a terra, sed quasi cubitis ducentis, trahentes rete piscium [...] et cum tanti essent, non est scissum rete»; cfr. NOVA VULGATA [data dell'ultima consultazione: 28 febbraio 2017].*

Bonito si ritira in preghiera di notte in una chiesa provocando un miracolo di carattere luminescente:

Necdum illud silendum puto, quod cum quadam nocte ad vigiliis surrexisset, lumen lampadis in eadem basilica, ubi more solito sanctas peragebat excubias, deficiendo extinctum est. Cumque eius minister ignem requirens, unde eandem iterum accenderet, non repperisset, sacerdos Dei ad lampadem accedens, quasi signaculo suo inlustravit spiritu, et ita cuncti, qui cum eo erant, gavisī peregerunt divinitatis obsequium²¹⁶.

Questo rimanda infatti all'occasione sulla quale poi, come già si è avuto modo di vedere per la CSM 66, è fiorito il prodigio mariano; o meglio con una pratica non disdegnata dal vescovo alverniate: quella di recarsi di notte in preghiera presso un luogo di culto, richiamando da lontano il fenomeno dell'anacoretismo.

Tuttavia, tale dettaglio non parrebbe aver potuto ispirare in modo del tutto particolare il successivo *récit*, inteso cioè come occasione unicamente riconducibile all'*officium visitationis* del vescovo alverniate: l'*incubatio* era infatti una pratica che, tradizionalmente, era ritenuta comune per tutti i vescovi (ritenuti poi 'santi', come già si è detto) da parte della 'vulgata' ecclesiastica²¹⁷. Qui, in altre parole, è proprio il tipo di santità vescovile del protagonista assieme ad una sua prerogativa legata all'attività della visita pastorale (piuttosto che un irripetibile ed esclusivo episodio biografico) ad aver potuto ispirare un miracolo mariano a partire dalla pratica dell'incubazione.

Nella tradizione medievale europea, la leggenda di *san Bonnet de Clermont* – così come quanto si narra nella CSM 66 – non proviene dunque dalla *Vita* composta subito dopo la sua morte. In altre parole, come accade di consueto nell'ambito miracolistico mariano, il *récit* della donazione della reliquia inconsueta da parte della Vergine (permettendone dunque la cosiddetta 'invenzione') conosce in realtà una cronologia relativamente più bassa rispetto alle prime menzioni prevalentemente di matrice pseudo-storica su san Bonito e sui suoi prodigi. Nello specifico, il prodigio mariano, oltre a costituire materia di narrazione per la CSM 66 ed offrire l'occasione per una specifica rappresentazione 'alfonsina' per un certo tipo di 'santità vescovile', si trova in un copioso numero di mariali e di raccolte miracolistiche che – per la maggior parte – la precedono e delle quali ci sono giunti testimoni elaborati tra il XII e il XIII sec. Questo si può già rilevare a partire dalle descrizioni e dagli elenchi redatti da Adolfo Mussafia alla fine del

²¹⁶ Cfr. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi* cit., p. 130.

²¹⁷ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 271-274.

secolo XIX in merito alle raccolte mariane; punto di partenza fondamentale per qualsiasi ricerca volta a restituire uno spettro della diffusione del *récit* nelle diverse collezioni europee fino ad oggi individuate e descritte²¹⁸.

Il fatto che la leggenda mariana non compaia nella tradizione agiografica su san Bonito prima dell' XI sec. (quest'ultima tramandata però ad oggi in larga misura – lo si ricorda – da manoscritti e da *Vitae sanctorum* datati tra il XII e il XIII sec.) può essere inoltre verificato se si prende in considerazione l'accenno alla reliquia attorno alla quale orbita e si sviluppa il ben noto miracolo, ovvero la già citata tunica celeste che *Bonus* riceve in dono dalla vergine Maria dopo la celebrazione della messa. Anche se ben due inventari ecclesiastici compilati per l'abbazia di Clermont-Ferrand sembrano riportarne una notizia nel corso del X sec., essa infatti non viene lì descritta ed identificata ancora come un oggetto di fattura divina: tra le pagine di quei registri se ne coglie di fatto la sua natura del tutto terrena (viene descritta come proveniente da un pallio di seta verde con decorazioni in oro), seppur di innegabile pregio e valore. La veste viene catalogata come un semplice dono fatto nel 988 dalla moglie di Ugo Capeto, Adelaide, al famoso vescovo Gerberto di Rheims, e che poi nel corso del medioevo è stato identificato con la veste donata da Maria al vescovo alverniate, come sostiene inoltre una fonte indiretta che, perlomeno, ha il merito di dare ragione di tale identificazione medievale nella percezione comune. Quest'ultima, nello specifico, consiste in un passo letterario presente in un breviario di Clermont, risalente ormai al tardo medioevo (XV sec.): «En son esglise est gardée | la chasuble de saint Bonnet | Qu'on ne voit si feste il n'est»²¹⁹.

Nel X sec. dunque e stando ai suddetti inventari, la veste appare ancora descritta come un omaggio ceduto da un sovrano a un religioso, importato – con buona probabilità – da mercati orientali, sebbene lo si inizi pian piano già a rivestire di un alone speciale e

²¹⁸ Si preciseranno in seguito le informazioni relative a questo censimento, poco prima del confronto di alcuni passi scelti con la tradizione, anche grazie all'apporto e alla consultazione di repertori più recenti rispetto a quello (pur ancora fondamentale) a cura di Mussafia. Per quest'ultimo, cfr. A. MUSSAFIA, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, in «Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», 113, 1886, pp. 917-994; 115, 1887, pp. 5-92; 119, 1889, pp. 1-66; 123, 1890, pp. 1-85; 139, 1898, pp. 1-74.

²¹⁹ Cfr. R. M THOMSON - M. WINTERBOTTOM, *William of Malmesbury. Miracles of the blessed virgin Mary*, Woodbridge, The Boydell Press, 2015, p. 31; CARTER, *An Edition* cit., p. 347. Per ulteriori dettagli, cfr. L. BRÉHIER, *Deux inventaires du trésor de la cathédrale de Clermont au X^e siècle*, in *Estudes Archéologiques. Le Sarcophage des Carmes-Déchaux. Les anciens Inventaires de la Cathédrale. La Bible historiée de Clermont*, Clermont-Ferrand, Imprimeries Typographique et Lithographique G. Mont-Louis, 1910, p. 47 [«Mémoires de la Société des 'Amis de l'Université' de Clermont-Ferrand. II^o Fascicule. Supplément à la 'Revue d'Auvergne'»]: «Ce pallium d'Adélaïde a été plus tard identifié avec une chasuble de soie verte dont le galon et les cartouches étaient d'or. Cette chasuble était célèbre au moyen âge; on l'appelait la chasuble de saint Bonnet parce qu'elle était réservée à la fête de ce saint [...] En 1785, le chanoine Cortigier l'ayant examinée, lut une inscription en broderie indiquant qu'elle avait été donnée en 988 à Gerbert, archevêque de Reims, par Adélaïde, femme de Hugue Capet».

del tutto fuori dal comune probabilmente proprio perché proveniente dai ‘forzieri’ della famiglia reale. Le identificazioni ultraterrene attorno a questa pregiata reliquia avrebbero potuto iniziare pertanto a circolare solamente a partire dall’XI sec., costituendo dapprima la base materiale per la creazione leggendaria (modellata, molto probabilmente, sulla falsariga di quello che già veniva raccontato in ambito mariano in merito ad un dono del tutto simile ricevuto dal vescovo toledano san Ildefonso), e, in seguito, il punto di riferimento di una progressiva identificazione in una reliquia mariana proposta *in primis*, con buona probabilità, dai fedeli più vicini al vescovo, con l’appoggio di un clero propenso a crearne un *casus* di devozione²²⁰.

Quest’ultimo fatto sarebbe inoltre dimostrato dall’ormai già consolidato rituale di esposizione della stessa veste ogni 15 gennaio, proprio in occasione della festa annuale del santo²²¹. A partire da tale rituale, o forse proprio contemporaneamente ad esso, l’attività letteraria si mostrerà feconda nell’elaborare il famoso prodigio e nel suggellarne l’invenzione, funzionando dunque come una sorta di supporto per la creazione di una tradizione che sarà poi destinata ad una grande e diffusa fortuna fino ad ‘entrare’ nella corte del *Sabio*; e questo anche grazie all’efficacia sempre più crescente – e per molti aspetti innovativa – garantita in quel periodo dal nuovo genere della miracolistica mariana (XI-XII sec.), al quale impulso ha contribuito certamente la crescita del fenomeno del culto a Maria, soprattutto a partire dall’introduzione della festa dell’Immacolata Concezione²²².

Entrando ora più nel dettaglio, si può ipotizzare che questo processo di creazione letteraria per la leggenda mariana di *saint Bonnet* e la sua veste si sia sviluppata seguendo tre direttrici o rami principali, come, del resto, aveva già rilevato Grigori Leonidovitch Lozinski in occasione di uno studio dedicato all’elaborazione del prodigio effettuata dal

²²⁰ Si veda il principio generale del *vox populi, vox Dei*, ma anche l’onnipresenza del clero in questo tipo di promozioni del culto vescovile in VAUCHEZ, *La santità* cit., pp. 87-88.

²²¹ Cfr. THOMSON - WINTERBOTTOM, *Miracles* cit., p. 31, il quale ricorda che già Vincent de Beauvais ne offriva notizia a riguardo. Tutto ciò lascia inoltre presupporre un ulteriore riconoscimento della sua figura salvifica e di intermediazione, sia da parte del popolo che da parte dell’autorità regia. In merito a tali meccanismi di riconoscimento della santità già a livello di culto pubblico, cfr. BOESCH GAJANO, *La Santità* cit., p. 78. Questo però non significa che la patente della creazione spetti sempre e comunque (e solo) alla comunità, sulla base di quanto avviene in questo nuovo tipo di santità ‘cittadina’ ed ‘aristocratica’: cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., pp. 64 e 66.

²²² Cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., p. 23. Un impulso che, come ricorda ancora Fidalgo, si rivela come propaggine di quel periodo che, a partire dal sec. X, si può definire come «o período áureo da marioloxía, gracias ó impulso dado por San Bernardo de Claraval (1090-1153), considerado como o “Doutor Mariano” por antonomasia» (cfr. *ibid.*, p. 25); cfr. anche BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., pp. 277-280. In generale, collezioni materiali di miracoli universali precedenti, contrariamente a quanto sosteneva Mussafia, oggi sarebbero difficili da ipotizzare (per la questione, cfr. BAYO, *Las colecciones* cit., p. 854).

calamo di Gautier de Coinci. Questi corrispondono, grosso modo, anche alle ramificazioni e alle derivazioni che riguardano più in generale la diffusione delle grandi collezioni di miracoli mariani universali. Per questa tradizione, lo studioso indicava infatti un primo filone cronologicamente più arretrato (siglato A nel suo studio) identificabile con una versione ritmica della leggenda, e due filoni più tardi in prosa (indicati con le lettere B e C) che annoverano anche la redazione contenuta nello *Speculum Historiale* a cura di Vincent de Beauvais²²³. Il miracolo mariano viene trasmesso infatti dapprima da alcuni versi menzionati dalla critica quasi esclusivamente in relazione alla versione contenuta nella celebre raccolta identificata con la sigla PEZ (filone A), dal cognome del suo scopritore (nonché primo editore)²²⁴, ma contenuta anche nella celebre *collezione di San Vittore* oggi trasmessa dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14.463, vale a dire una delle più antiche collezioni mariane ad oggi pervenuta dal nord dell'attuale territorio francese²²⁵. Da qui scaturiranno, rispettivamente, la prosa a cura di Guglielmo di Malmesbury attorno alla metà del XII sec. (si tratta della prima versione in prosa ad oggi nota ed arricchita con l'aggiunta di alcuni dettagli storici)²²⁶ contenuta in una sua miscellanea e, in seguito, quella elaborata da un anonimo compilatore, oggi tradita dalla seconda parte della miscellanea che forma il ms. Oxford, Balliol Library 240, più precisamente nelle carte che seguono la sezione di *miracula* a cura di Domenico di Evesham²²⁷.

A partire dal XII sec., per un periodo che poi si protrae fino al XIII, si produrranno poi sul continente europeo da quest'ultimo filone latino (C) alcuni volgarizzamenti in versi. Le prime ad essersi trasmesse a proposito sono due versificazioni in anglonormanno. Una di esse risale alla seconda metà del XII sec. ed è contenuta nella raccolta di miracoli mariani dell'erudito William Adgar, intitolata *Le Gracial* (1165-

²²³ Una delle poche ad essere indicata in BHL 1419. Per la convincente proposta dei tre filoni con la relativa nomenclatura, anche se con l'attenzione principalmente rivolta alla versificazione operata da Gautier de Coinci e sulla quale ci si baserà per i successivi confronti, cfr. G. L. LOZINSKI (ed.), *De Saint Bon, évêque de Clermont. Miracle versifié par Gautier de Coinci. Édition critique d'après tous les manuscrits connus*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1938.

²²⁴ Cfr. T. F. CRANE (ed.), *Liber de Miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae, published at Vienna, in 1731 by Bernard Pez*, Ithaca - London, Cornell University - Oxford University Press, 1925.

²²⁵ Cfr. BAYO, *Las colecciones* cit., p. 861.

²²⁶ Cfr. THOMSON - WINTERBOTTOM, *Miracles* cit., p. 30. Dettagli che, come del resto, caratterizzano anche tutta la rimanente produzione miracolistica; cfr. BAYO, *Las colecciones* cit., p. 860.

²²⁷ Cfr. J.-M. CANAL (ed.), *El Libro De Laudibus et miraculis Sanctae Marie de Guillermo de Malmesbury OSB (c. 1143). Estudio y texto*, Roma, Alma Roma, 1968; J. C. JENNINGS, *The writings of prior Dominic of Evesham*, in «The English Historical Review», 77/303, 1962, pp. 260-261; SOUTHERN, *The English origins* cit., pp. 176-201. A livello generale, per la consequenzialità tra Guglielmo e la seconda parte del ms. Balliol 240, cfr. anche FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., p. 40.

1180)²²⁸, collezione che parrebbe connettersi alle prime elaborazioni anglosassoni grazie alla mediazione di un certo *Magister Albericus* (1148-1162) citato dallo stesso Adgar²²⁹. Quanto alla seconda, si tratta della cosiddetta *Seconda Collezione Anglonormanna*, compilata da un anonimo religioso e risalente al secondo quarto del sec. XIII²³⁰.

Sul finire del XII e poi per tutto il XIII sec. compreso, gli ultimi stadi di elaborazione, nonché di diffusione della leggenda, spettano al cosiddetto filone indicato da Lozinski con la lettera B. Quest'ultimo, già apparso al termine del XII sec. nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3177, diviene il sicuro punto di riferimento per la *reductio* successivamente operata da Vincent de Beauvais nello *Speculum Historiale* (1247).

Questo, a grandi linee, è il processo di diffusione della leggenda che vede come protagonista *saint Bonnet* e il dono di una preziosa veste in virtù dei servigi resi alla Vergine Maria. Tuttavia, rispetto alla tradizione concorde nei suoi motivi (preghiera solitaria di *Bonnet* in un santuario, visitazione della Vergine, celebrazione della messa, donazione della tunica), la situazione narrata nelle raccolte citate presenta comunque alcune sottili differenze che ne giustificano non solo il confronto con la stessa CSM 66, ma, in virtù del loro avere ripercussioni sulla figura intercessoria di *Saint Bonnet* (e sul suo rappresentare un certo tipo di santità), obbligano anche a proporre alcune considerazioni di carattere teologico sul personaggio ripreso alla corte del Sabio.

²²⁸ Tale derivazione dalla prosa guglielmina è stata recentemente confermata anche in J.-L. BENOIT, *Le Gracial d'Adgar. Miracles de la Vierge, Dulces chose est de Deu cunter*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 90 [«Témoins de nostre histoire»].

²²⁹ Su queste derivazioni e per ulteriori notizie, cfr. *Ibid.*, pp. 202-203; BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 282; BAYO, *Las colecciones* cit., p. 864. Da segnalare che la data indicata a testo è complessiva, in quanto la collezione conosce due redazioni (il miracolo di san Bonus era apparso probabilmente già in quella iniziale): la prima sarebbe stata compilata tra il 1165 e il 1170, mentre la seconda, dedicata ad una certa «dame Mahaut» (forse figlia illegittima di Enrico II di Inghilterra Maud (†1198), nonché badessa del convento di Barking, Londra), risalirebbe alla forbice temporale compresa tra il 1175 e il 1180.

²³⁰ Cfr. P. KUNSTMANN (ed.), *Adgar. Le Gracial*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982. Per un chiaro riassunto sulle caratteristiche della collezione, cfr. anche FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., p. 42, e BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 282.

d. Principali testimoni del *miraculum* di san Bonus²³¹

SIGLA	INCIPIIT	PERIODO
Par Lat 18.168 (33)	N. C.	XI - XII
G. di Malmesbury (6)	Ciuitas est in Auerno, quod olim erat Gothorum	metà XII
Pez (38)	Praesul erat quidam Domino gratus	metà XII
Par Lat 14.463 (38)	Presul erat Deo gratus . ex Francorum gente natus	XII
Bl Add 35.112 (40)	Presul erat Deo gratus / ex Francorum gente natus	seconda metà XII
Bl Add 15.723 (1,1)	Presul erat Deo gratus / ex Francorum gente natus	fine XII
Par Lat 3177 (2,7)	Hic autem erat natione Francus, Bonitus nomine	fine XII
Mariale Lisbona (43)	Presul erat Deo gratus / ex Francorum gente ortus	fine XII
Oxford Balliol 240	Ciuitas est in Auerno, quod olim erat Gothorum	XII - XIII
Adgar (18)	En Auerne a une cite	1150-1170 ca.
Bl Add 15.723 (2,12)	Sanctus Bonitus presul Alvernensis	inizi XIII
G. de Coinci (1,27)	Queque volentez me sermont	1218-1231 ca.
Coll. Angl. (3,5)	En Alverne est une bone cité / Noble, de (...)	1230-1250 ca.
Coll. Vendôme (9)	Sanctus bonitus presul alverniensis matrem christi	1235-1247 ca.
V. de Beauvais (7,97)	Sanctus praesul Bonitus Alverniensis	ante 1244
Bart. di Trento (142)	Episcopus re et nomine Bonus	1244-1251 ca.
Par Lat 17.491 (75)	[P]resul erat Deo gratus Ex francorum gente natus	1250-1275 ca.
Bne Ms 110 (42)	Presul erat Deo gratus ex Francorum gente ortus	XIII
Ms Fr 818 (31)	Puis que parler hai comencié	XIII
Reims 1400 (1,14)	S. Bonitus presul Alvirnensis cum cor suam	(metà XIII ?)
Thott 128 (13)	Presul erat deo gratus ex Francorum gente natus	metà XIII
G. de Zamora (16,5,16)	Fuit quidam episcopus gallicanus	1270 ca.

²³¹ Il censimento è stato reso possibile dalle informazioni già divulgate non solo da Mussafia, ma anche da H. L. D. WARD, *Catalogue of romances in the Department of manuscripts in the British Museum*, 3 voll., London, Oxford University Press, 1893, nonché dalla parziale sistemazione delle fonti miracolistiche offerta dal database OCSMD. Si è consultato, inoltre, come fondamentale punto di partenza per tali ricerche, E. FORSYTHE DEXTER, *Sources of the 'Cantigas' of Alfonso el Sabio*, Ph.D. dissertation, Madison, University of Wisconsin, 1926. Nella tabella proposta, mediante il ricorso di gradazioni di grigio diverse per ogni singola entrata si suggerisce l'affinità tra queste nonché dunque l'appartenenza ai tre diversi raggruppamenti che verranno riconfermati a partire dall'originaria suddivisione in LOZINSKI, *De Saint Bon* cit. Tale sintesi, funzionale ad una successiva analisi comparativa per punti con la versione galego-portoghese, data la complessità della materia non vanta, ovviamente, pretese di esaustività. L'ordinamento cronologico delle raccolte censite che contengono la leggenda di *Bonus* potrà permettere in futuro eventuali correzioni o integrazioni di ulteriori testimoni (frutto di ricerche ulteriori) in modo agevole.

2.1.3 Il nome e la qualificazione del protagonista

Il metodo comparativo adottato per questi capitoli, nel primo dei quali si analizzeranno alcuni dati testuali che informano sulla figura del protagonista così come presentato nella CSM 66 e nelle altre collezioni mariane, aiuterà nella definizione delle caratteristiche del tipo di ‘santità vescovile’ plasmato in questo testo da Alfonso X. Sebbene non si possa stabilire con certezza se la manipolazione alfonsina delle fonti ricerchi consapevolmente di proporre un certo ritratto della santità vescovile a discapito di altri (più improntato, come si specificherà in seguito, a farne risaltare le doti di capo ed amministratore, limitando gli altri dettagli di matrice evangelica di cui ci informa la tradizione), è chiaro però che il testo finisce per offrirne una certa immagine, diversa rispetto alla ‘vulgata’ e, per questo, degna di essere descritta ed analizzata.

Adottando questa prospettiva, il primo punto di confronto scelto tra il testo della CSM 66 e la tradizione elencata nella tabella precedente, si riferisce al v. 8 («dun bon bispo que avia [...]») nel quale ci vengono fornite due informazioni fondamentali: il tipo di protagonista e la sua qualificazione. Tale punto è stato inoltre oggetto di attenzione in due studi precedenti, ovvero quello a cura di Elise Forsythe Dexter in merito alle fonti che supporterebbero il testo galego-portoghese, e quello già citato di Gregori Lozinski relativamente allo studio della tradizione, ma partendo dalla versione di Gautier de Coinci.

Si può notare come al verso già citato la CSM 66 non menzioni esplicitamente il nome del santo (*Bonus*). Quest’ultima infatti informa unicamente la presenza di un anonimo *bispo* ed appone a quest’ultimo un aggettivo che, pur richiamandone strettamente il nome, si presenta solamente nella sua valenza di qualificazione positiva riferita ad un individuo che riveste una data carica: *bon*²³². Nella tradizione rimanente, il nome del protagonista – sempre indicato a testo – diviene occasione per una sorta di esplicita spiegazione etimologica dello stesso. Questa, nello specifico, avviene proprio ricorrendo all’aggettivo latino *bonum* per rimarcare le qualità positive quasi innate. Le occorrenze più significative a tal riguardo si hanno nel cosiddetto ‘filone A’, vale a dire quello di più antica attestazione. Di fatto, tra le trasposizioni testuali del XII sec., la tradizione capeggiata dalla versione ritmica della leggenda (PEZ) a cui si aggiungono la

²³² Cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., p. 117.

collezione contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14,463, nei mss. London, British Library, Add. 15,723 e 35,112 e in una delle due compilazioni di provenienza portoghese (ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 149), dedica a questa spiegazione etimologica del nome *Bonus* i vv. 3-4, ricorrendo all'aggettivo sopra indicato²³³:

Praesul erat quidam Domino gratus,
Ex Francorum genere natus.
Bonus erat ei nomen,
Quod designat bonum omen

Nella CSM 66, dunque, la menzione dell'aggettivo – oltre a ricordare il nome – non si mostra di certo casuale, dato che quest'ultimo lo si ritrova in relazione al nome proprio nelle fonti appena citate. Inoltre, la sua legittimità intesa nel senso di potersi e doversi riferire ad una figura socialmente di spicco per rimarcare certe virtù (come, appunto, quelle riconosciute ad un vescovo) sembrerebbe rifarsi anche a una attestata e ancora ben presente retorica sulla santità, oltre che richiamare quelle specifiche fonti, dalle quali semplifica e riassume. Nel contesto della 'santità episcopale' tra i sec. XI e XIII, quando tale ideale di ufficio religioso torna a ricoprire un ruolo di primo piano soprattutto nei territori insulari e in quelli corrispondenti all'attuale area tedesca (senza tralasciare, comunque, vari casi nell'area mediterranea), è ancora questa infatti la qualificazione più diffusa – assieme agli aggettivi *honestus* e *magnificus* – per descrivere le virtù di un vescovo santo e per rendere l'idea del suo essere virtuoso²³⁴. A riprova di questa sua 'specializzazione' aggettivale anche all'interno delle CSM – che orienta dunque nell'ipotesi che Alfonso X si rifaccia anche a queste consolidate tradizioni più che ad una scelta generica di aggettivi solamente per motivi del tutto aleatori o metrici – si aggiunga inoltre che, nonostante l'aggettivo *bon* si ritrovi in moltissimi contesti (circa 180 occorrenze rilevate), esso non viene concesso facilmente. Qualora infatti qualifichi

²³³ Cfr. CRANE, *Liber de Miraculis* cit., p. 58. Sulle collezioni dei mss. Par. Lat. 14,463, celebre collezione/compilazione di San Vittore, e Add. 15,723, cfr. E. FAYE WILSON, *The Stella Maris of John of Garland. Edited, Together With a Study of Certain Collections of Mary Legends Made in Northern France in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America and Wellesley College, 1946, pp. 11, 45, nonché la più recente menzione in BAYO, *Las colecciones* cit., pp. 849-871.

²³⁴ Si veda, per l'epoca alfoncina, quanto espresso dalla tradizione francescana, soprattutto nella *Cronaca* del frate Salimbene da Parma, vissuto tra il 1221 e il 1288. Sebbene in quest'area (quella, appunto, mediterranea) il modello del santo vescovo conobbe una progressiva diminuzione del suo fascino nel corso del XIII sec., tuttavia lo stesso Salimbene dimostra di reiterare una certa terminologia designante i vescovi santi già dal loro periodo 'aureo', ovvero quando questa tipologia della santità predominava in europa; cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit, p. 148.

positivamente nomi o categorie sociali, appare quasi sempre riservato a figure di spicco della società (come sovrani, religiosi o cavalieri) o a divinità (Dio), a volerne dunque sottolineare la suprema virtù che li caratterizza²³⁵.

Per quanto concerne invece l'indeterminatezza alfonsina nell'indicare il protagonista del miracolo (*bispo*) – pur definendolo ulteriormente, come si è appena detto, nella sua categoria sociale ed ecclesiastica mediante un aggettivo già pienamente specializzato per quest'ultima (*bon bispo*) – questo parrebbe sulle prime corrispondere a una modalità di presentazione che si potrebbe definire 'generica', e che qui difficilmente potrebbe tradire una scarsa conoscenza della tradizione. Con questo ci si riferisce ad una modalità che nelle CSM è solita essere impiegata molte volte quando, al di là della conoscenza o meno dettagliata delle fonti, la finalità principale è quella di presentare miracoli che possono riguardare e *ducere* categorie sociali specifiche (in tal caso, ecclesiastiche). In tale eventualità, il proposito che si rende manifesto è quello di diffondere l'idea delle potenzialità misericordiose della Madre di Dio presso l'uditorio (a quell'epoca, la corte), con la quale tutti coloro che rientravano nella stessa categoria sociale del protagonista di un *miraculum* avrebbero potuto godere delle stesse possibilità di salvezza proprio in virtù di quel ruolo dovutamente ricoperto. È quello che accade, ad esempio, per le CSM 11, 14, 203, dove il peccatore è un anonimo e generico *monge*, o, per menzionare altri esempi – che richiamano un'altra categoria sociale a protagonista dei vari miracoli narrativi – le CSM 63, 152 e 207, le quali descrivono le azioni di un ignoto *cavaleiro*.

Questo, in parte, sembra essere anche il caso del presente componimento, anche se ciò non significa necessariamente che Alfonso non sia venuto a conoscenza del nome del santo protagonista del *prodigium* o che lo abbia voluto obliterare del tutto. In altre parole, sotto le direttive del sovrano castigliano-leonese, il compilatore avrebbe cercato di coniugare la volontà di trasmettere un *miraculum* già ben noto (comunque riconoscibile nella seconda metà del Duecento per altri dettagli parimenti significativi) con la necessità di trasmettere un messaggio di salvezza capace di universalizzarsi, rivolgendosi – perché no – anche al clero a lui più vicino e, in special modo, a quello episcopale, suggerendo infine un gioco di auto-identificazione da parte di quella specifica parte dell'uditorio.

²³⁵ Si riportano qui alcuni esempi, tra i più significativi. CSM 6, v.1; 14, v.20: «bon rei Davi»; CSM 122, v.13: «bon rei Don Fernando»; CSM 56, v.12: «bon religioso»; CSM 152: «bon cavaleiro»; CSM 4, v. 84: «Fillo, bon donzel»; CSM 122, v. 41: «bon Rei [Dio]»; CSM 163, v. 21: «bon crischão»; CSM 123, v.17: «bon frade»; CSM 242, v. 11: «bon maestre». Unica eccezione è quando risulta riferito ad un generico *ome*, ma sempre per sottolineare una virtù non certo ordinaria: CSM 25, v. 11; 35, v. 24; 67, v. 28: «bon ome». D'ora in avanti, per tutti le CSM non edite nel secondo volume, vengono solamente indicati i numeri dei vari testi e le rispettive pagine (o versi), rimandando all'edizione Mettmann così come indicata nella bibliografia finale.

Questa intenzione didattica, come si vedrà, sembra essere condivisa con una parte della tradizione – ovvero quella più recente – dove la dinamica di presentazione del protagonista conosce una modificazione nelle rubriche che aprono il racconto, dove il nome di *Bonus* viene, appunto, omesso. Inoltre, riattualizzando con l'espedito dell'anonimato un certo messaggio di salvezza indirizzandolo a più individui, non fa altro che confermare la vitalità del modello della santità vescovile, anche per l'epoca alfonsina. Per tale motivo fondamentale, risulta importante analizzare le versioni ad oggi note²³⁶. La già menzionata tradizione 'ritmica' (filone A) raccoglie – come già si è avuto modo di vedere per l'aggettivo *bon* – il nome di *Bonus* già nell'*incipit*: «Bonus erat ei nomen | quod designat bonum omen» (vv. 3-4)²³⁷. Sempre rimanendo nel XII sec., la stessa indicazione si riscontra nella tradizione iniziata da Guglielmo di Malmesbury (C). In quest'ultima, e poi nella collezione latina contenuta nel ms. Oxford, Balliol Library, 240 (f. 156r), si può leggere chiaramente il nome *Bonitus*: «Nec nimius Bonitus sanctissimus, vel post vel ante Sidonium non definio [...]»²³⁸. Nella prima rielaborazione anglonormanna ad opera del canonico londinese *Adgar* (fine del XII sec.), i versi che concorrono all'indicazione dell'identità del vescovo alverniate restituiscono due occorrenze: «Bonicius» (v. 21) e «Bonit» (v. 25)²³⁹. Sempre nello stesso secolo, il nome *Bonus* appare declinato nelle forme «Bonito» (c. 77) e «Bonitus» (c. 78) anche nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3177²⁴⁰.

Nel XIII sec., oltre a Vincenzo di Beauvais («Sanctus praesul Bonitus Alverniensis»)²⁴¹, tutte le collezioni censite continuano a riportare in maniera esplicita a testo il nome *Bonus*, anche se alcune, come già accadeva nel sec. precedente per il caso del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14,463 e per quello del ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 149, iniziano a trasmettere rubriche prive di tale informazione,

²³⁶ Molti riferimenti, così come indicazioni in merito ai manoscritti, derivano principalmente dalla consultazione del database OCSMD [ultima data di consultazione: 10 ottobre 2015].

²³⁷ Cfr. CRANE, *Liber de Miraculis* cit., p. 58. Sulle collezioni dei mss. Par. Lat. 14,463 e Add. 15,723, cfr. ancora FAYE WILSON, *The Stella Maris* cit., pp. 11, 45; BAYO, *Las colecciones* cit., pp. 849-871.

²³⁸ Cfr. CANAL, *El libro De Laudibus* cit., pp. 76-77. Sul Ms. Oxford Balliol 240, cfr. JENNINGS, *The writings of prior* cit., pp. 260-261. Si precisa però come non si tratta della compilazione del religioso di Evesham, la quale occupa invece la precedente sezione del codice, bensì di una compilazione in parte derivata ed ispirata da quella guglielmina. Questo prezioso ed importante manoscritto è ora completamente consultabile in rete all'indirizzo <<https://www.flickr.com/photos/balliolarchivist/sets/72157629387739984/>> [data di ultima consultazione: 5 agosto 2015].

²³⁹ Cfr. KUNSTMANN, *Le gracial* cit., pp. 116-117. Per la struttura della collezione e le sue fonti, cfr. M. IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, *Le Gracial de Adgar y Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo: estudio comparativo*, in «Cuadernos de investigación filológica», 23/24, 1997-1998, pp. 163-183. Per le notizie su *Adgar*, cfr. BERETTA - SEGRE, *Miracoli della Vergine* cit., p. IX.

²⁴⁰ Cfr. FAYE WILSON, *The Stella Maris* cit., pp. 36-44.

²⁴¹ Cfr. M. TARAYRE (ed.), *La Vierge et le miracle: le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 86.

rendendo esplicita quest'ultima solamente nel corso della narrazione degli eventi. Questo è anche il caso di Gautier de Coinci (appare il nome *Bonus* solo al v. 6, «Boens eut non»), della versione del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 17,491, nonché del ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 110²⁴². Juan Gil de Zamora, infine, nel registrare lo stesso miracolo, si riferisce al protagonista solamente con l'espressione «quondam episcopo Gallicano», rivelando l'informazione «re ac nomine dictus Bonus» solamente dopo l'*incipit*²⁴³.

Nelle rubrica dunque, l'omissione del nome *Bonus* non sembrerebbe essere una prova schiacciante di una scarsa conoscenza della vicenda. Al contrario, tale reticenza del nome in fase di presentazione dei contenuti – proprio così come accade per la CSM 66 – oltre ad essere permessa dalla notorietà del fatto miracoloso e con la santità attribuita al famoso vescovo, dovrebbe essere letta come un efficace espediente retorico per trasmettere un'idea di salvezza più estesa, universale, relativa appunto ad una certa tipologia della santità. Si tratta inoltre di una caratteristica che si può osservare soprattutto a partire dalle collezioni compilate nel XIII sec. o dai mss. copiati nello stesso arco temporale, dove l'identificazione del ricevente del miracolo mariano può essere comunque del tutto garantita da indicazioni toponomastiche o da informazioni a testo. È quello che accade, ad esempio, anche in altre CSM, come già osservò Elvira Fidalgo Francisco mettendo a fuoco tale procedimento retorico in alcune narrazioni di miracoli 'universali': la studiosa citava infatti lo stesso caso del «bispo de Alverna» accanto a quelli relativi alle CSM 5 («Emperadriz de Roma») e 51 («Con de Pietieus»)²⁴⁴.

L'omissione dunque, oggetto di una forte perplessità di Dexter alla fine della sua succinta analisi dove si domandava del perché di tale reticenza («why did he omit the name Bonus?»)²⁴⁵, non dovrebbe essere considerata né come un elemento utile al momento di tracciare una o più ipotesi derivazionali a partire da alcune fonti piuttosto che di altre, né come reticenza volta ad obliterare l'importanza singolare che il vescovo *Bonnet* riveste nell'intera vicenda miracolistica²⁴⁶; ma la si può considerare utile per

²⁴² Su Gautier, cfr. F. KOENIG, *Les Miracles de Nostre Dame*, Genève, Droz, 1961-1970, p. 60. Sul ms. Par. Lat. 17,491, cfr. FAYE WILSON, *The Stella Maris* cit., p. 22-26.

²⁴³ Cfr. F. FITA, *Cincuenta Leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», 7, 1885, pp. 54-141, a p. 115.

²⁴⁴ Cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., p. 111. Questi elementi complementari ma importanti, possono essere identificati con quelli che la teoria strutturalista chiamava 'informazioni', elementi cioè secondari della narrazione, i quali però «sirven para identificar, para situar en el tiempo y en el espacio». Su quest'ultimo aspetto, da dove si prende anche la citazione, cfr. R. BARTHES, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974, pp. 21-22.

²⁴⁵ Cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., p. 117.

²⁴⁶ Nella CSM 66, così come negli altri esempi brevemente menzionati, un'omissione di un elemento particolarmente costitutivo di fronte ad una tradizione che si potrebbe definire, utilizzando le parole di

svelare alcune strategie sul piano retorico e dottrinale, finalizzate a trasmettere una certa idea della salvezza garantita alla stessa categoria vescovile, percepita ancora come pienamente operante sul piano della santità. Si tratta dunque di una sorta di estensione del messaggio mariano, resa possibile da un equilibrato e sapiente gioco con le informazioni che la tradizione rende disponibili in merito al famoso prodigio.

Riassumendo quanto detto e presentando alcune considerazioni parziali, relativamente all'aggettivo *bon*, che nella CSM 66 viene del tutto assimilato al nome (quasi a prenderne il posto) e che nella tradizione viene messo al centro di una spiegazione etimologica, rispetto a quest'ultima Alfonso innova solo formalmente. In realtà, egli – così come accade nella 'vulgata' in maniera più esplicita – finisce col reiterare all'interno delle CSM la tradizionale definizione virtuosa del santo vescovo, per quanto essenziale. Una caratterizzazione che con quel *bon* si rifaceva dunque ad una serie di caratteristiche generalmente attese nel paradigma della santità vescovile, compiutamente codificato a livello ufficiale, ad esempio, sia nel *Decretum* di Graziano (XII sec.) – in cui si sottolineavano l'irreprensibilità nei costumi, la moderazione, la benevolenza e l'ostilità nei confronti della violenza –, sia in vari autori morali più tardi, inclini ad offrire dei santi vescovi un'immagine più incentrata sull'umiltà²⁴⁷. Quanto invece all'omissione del nome, questa non si configura come una lacuna dovuta ad ignoranza sulla tradizione, ma – molto probabilmente – risponde ad una strategia retorica che, come detto, è volta ad espandere il messaggio di salvezza legato alla stessa tipologia della santità vescovile, confermandone al contempo la vitalità del modello.

Bertolucci, di «compatta linea narrativa», e dunque portatrice di tale elemento nella maggioranza delle varianti più o meno note, non può provare automaticamente una non conoscenza di tale 'linea'. Sul concetto di linea narrativa, applicata alla letteratura miracolistica in generale, fondamentale è la lettura di BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Contributo allo studio* cit., p. 60.

²⁴⁷ Sulla questione, cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 256-267.

2.1.4 ‘Il vescovo che qui rimane’

Come si è detto nelle pagine introduttive, il modello della santità vescovile, sia per quanto riguarda il periodo del suo apogeo (tra il 500 e l’800) che per il suo ritorno in auge tra il X e l’XI sec. soprattutto nei paesi del nord europa – conosce delle oscillazioni di base al suo interno, le quali comunque si mantengono entro delle caratteristiche comuni che danno supporto e forma al modello stesso²⁴⁸. A seconda infatti dei periodi storici e dei modelli che ne hanno permesso la diffusione come tipologia di santità, il prototipo del santo vescovo della letteratura agiografica ha conosciuto alcuni cambiamenti nella sua rappresentazione. Esso spesso oscilla da un ritratto che si potrebbe definire ‘ottoniano’, volto a coglierne perlopiù l’aspetto di figura amministrativa e politica, a quello cosiddetto ‘martiniano’, che privilegia gli aspetti ascetici e caritatevoli del suo essere²⁴⁹. Nel suo complesso, la leggenda di san Bonito si inserisce in una cornice che – tanto nella CSM 66 così come nel *récit* latino – coglie il santo in un momento emblematico della sua *cura interiorum*, vale a dire quello della *incubatio* effettuata durante una visita pastorale. Ma il peso di alcuni elementi rappresentati a discapito di altri nella CSM 66 finisce col turbare quell’equilibrio tra i due ritratti spesso ricercato nelle fonti agiografiche. Si finisce così per privilegiare una caratterizzazione che si potrebbe definire ‘esterna’, la quale limita di porre l’accento sugli elementi morali o spirituali per rafforzare, al contrario, l’immagine del capo religioso che non nasconde la propria autorevolezza²⁵⁰. Questo si viene a creare nella CSM attraverso alcune aggiunte (o innovazioni) ed omissioni.

Alcune informazioni toponomastiche aggiunte nella CSM 66, unite all’allusione di una certa influenza che *Bonus* subisce e fa subire nello spazio della chiesa in cui viene a trovarsi, denotano la volontà di diminuire l’astrattezza del fatto (nonostante si ricorra comunque alla reticenza iniziale in merito al nome)²⁵¹, potenziando, al contempo, la caratterizzazione del ruolo del modello del santo *bispo* come ‘capo’ di una comunità. A

²⁴⁸ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 255.

²⁴⁹ Cfr. WILSON, *Saints and their Cults* cit., p. 32; M. E. GOODICH, *Miracles and Wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, Aldershot - Burlington, Ashgate, 2007, pp. 12-13 [«Church, Faith and Culture in the Medieval West»].

²⁵⁰ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 259-261. Appare inoltre logico pensare che qui, presentando una struttura semplificata, il personaggio venga inserito in una strategia di spettacolarizzazione dell’apparizione mariana, per cui certi dettagli più complessi venissero omessi per evitare la necessità di ricorrere a delle digressioni troppo estese per un chiarimento in merito.

²⁵¹ Occorre ricordare inoltre che si ha che fare con un testo poetico. Alcune omissioni avrebbero infatti essere state ‘obbligate’ dalla metrica, compensando tali perdite dunque con l’aggiunta di informazioni complementari in altri punti.

tal proposito, si prenda in esame quanto si dice ai vv. 14 e 37-38, «Na capela u jazia [...] O bispo que man | aqui». Si può già notare come nel testo alfonsino venga dunque suggerita una situazione di familiarità tra il vescovo e i luoghi del prodigio grazie al dettaglio, certamente importante, della prolungata permanenza in *loco* di Bonus, anche se l'identificazione precisa di questo luogo di culto rimane ancor oggi una questione non del tutto risolvibile (quantomeno riferendosi alla tradizione in generale). Il verbo che viene utilizzato – e che descrive appunto non solo la prossimità interiore che intercorre tra san Bonito e la chiesa, ma anche una sua permanenza alquanto prolungata – è *man*, derivato visibilmente dal lat. MANERE ('permanere/soggiornare'), qui alla terza persona dell'indicativo presente²⁵².

Lo stretto rapporto che si delinea tra il vescovo e il luogo di culto si rivela una parziale innovazione alfonsina garantita da un suggerimento – sebbene alquanto debole – indicato solo da una parte della tradizione. Nel filone rappresentato da PEZ (ovvero il gruppo A) e in quello facente capo al ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3177, che in seguito si manifesta nella versione compilata da Vincent de Beauvais (gruppo B), viene nominata una chiesa dedicata a San Michele, fuori dalla città di Clermont, ma la cui giurisdizione non pare essere affidata al religioso. In questa circostanza, la visita di *Bonus* è presentata infatti come il risultato di un episodico pellegrinaggio che – pur essendo di carattere locale – si svolge comunque molto al di fuori del centro abitato; evidenziandone inoltre solamente l'aspetto devozionale e meno quello temporale, quest'ultimo rappresentato dal suo potere in quanto vescovo²⁵³.

Si rivelano interessanti, a tal proposito, le versioni del gruppo B, che amplificano e sviluppano questo dettaglio a partire dal filone A: «Factum est enim in una dierum, et ipse vota sua redditurus, ad templum beati archangeli Michaelis ire perrexit, quo etiam perveniens, intravit cum turba, et in angulo basilice licet inter multos sibi fecit

²⁵² La poesia galego-portoghese non è nuova a calchi di questo genere dal latino, o come accade in altri casi, anche al ricorso a calchi dai testi delle fonti latine dei *miracula* che utilizza per la composizione delle CSM. Per un esempio, si rimanda a BERTOLUCCI-PIZZORUSSO, *Contributo allo studio cit.* pp. 57-58. Si veda anche quanto rilevato recentemente in merito alla CSM 96. Qui, l'originaria indicazione della *quartam feriam* in cui si svolgeva un *exemplum* raccontato nel *Bonum* di Tommaso di Cantimpré e in altre collezioni, arriva a prendere la forma *quarto dia* (v. 32) nel testo galego-portoghese, pur essendo attribuito ad altro, ma conservando il significato iniziale; cfr. M. NEGRI, *Una testa vitale alla corte di Alfonso X: la Cantiga de Santa Maria 96*, in «Cultura Neolatina», 76/3-4, 2016, pp. 289-322, a p. 305.

²⁵³ Il pellegrinaggio cosiddetto 'locale' era la forma più usuale di devozione itinerante sin dai primi tempi del cristianesimo, così come nel medioevo. Su questo, cfr. WILSON, *Saints and their Cults cit.*, p. 12, il quale poi specifica che tale tipo di pellegrinaggio «might take the form of a visit to a shrine or chapel on the territory of the village but distant from the main inhabited place». Non ci si riferisce dunque qui, nell'intera tradizione della leggenda di san *Bonus*, a pellegrinaggi di carattere regionale (*romarias*) o internazionale, sebbene, come si vedrà, alcune sfumature devono essere prese in considerazione.

solitudinem cordis» (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3177, f 78r); «Quadam die templum b. Michaelis cum turba intravit et in angulo basilicae (...)» (*Speculum Historiale*)²⁵⁴. Un ulteriore elemento a conferma di questa ‘estraneità’ tra Bonito e il luogo di culto, si può ricavare dal comportamento che il vescovo mette in campo nei confronti di un custode (nominato solamente in questo filone, come personaggio secondario): *Bonus* infatti lo evita per non essere scoperto nel suo proposito di praticare una *incubatio* in un angolo remoto della chiesa²⁵⁵.

Diversamente dal filone B appena menzionato, la tradizione indicata da Lozinski con C (Guglielmo di Malmesbury, ms. Oxford, Balliol Library, 240, versificazioni anglonormanne e versione in antico francese nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 818) tramanda dei dettagli più congruenti con quanto espresso nei versi della CSM 66 e dipinge dunque il santuario come luogo controllato e retto dallo stesso alverniate. Di fatto, se nel ms. Balliol 240 viene data la seguente informazione, «In Ecclesia sancti Michaelis per nox excubaret» (con un verbo latino, *excubare*, che, secondo gli studi di Canetti, si utilizzava nel medioevo sia per indicare la pratica della *incubatio* che per fare riferimento ad un generico ‘giacere’)²⁵⁶, si aggiunge anche un altro particolare degno di nota che suggerisce la frequentazione abituale di *Bonus*, e dunque una possibile permanenza prolungata in quel santuario (f 156r): si tratta dell’espressione «fecerat usum»²⁵⁷. Su questo punto, l’affinità con la CSM 66 continua anche per i rimanenti rappresentanti del filone C. Sempre nel XII sec. infatti, nel celebre *Gracial* di Adgar, si specifica – questa volta in modo del tutto esplicito – come il vescovo svolga il suo servizio proprio in quella chiesa, il quale dunque già smette così del tutto di essere un sito remoto ed estraneo, meta di una *peregrinatio* episodica: «de saint Michiel ert cele iglise | u il leva al Deu servise» (vv. 39-40)²⁵⁸. Lo stesso dettaglio occorre nel corso del XIII sec. nella seconda collezione anglonormanna. Sebbene in quest’ultima versificazione, però, il tutto sembri alludere sempre ad un pellegrinaggio *tout court*, l’idea

²⁵⁴ Cfr. TARAYRE, *La Vierge et le miracle* cit., p. 86.

²⁵⁵ La pratica della *incubatio*, assai diffusa nell’Oriente cristiano, trova alcuni riscontri anche in santuari dell’Occidente europeo. Cfr. WILSON, *Saints and their Cults* cit., p. 20: «Western examples may be cited, too, in which patients slept on or by tombs and shrines, or in which the healing saint appeared to them in dreams».

²⁵⁶ L. CANETTI, *Sogno e terapia nel medioevo latino*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *Terapie e guarigioni*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 25-54.

²⁵⁷ Cfr. CANAL, *El Libro De Laudibus* cit., p. 77. Questa novità (nonché importantissimo dettaglio su cui si basa l’attuale analisi) era già stata notata e registrata nella sua tesi di dottorato da Carter, quando, tra le principali innovazioni che la versione in prosa di Guglielmo di Malmesbury introduceva rispetto alla versione ritmica, indicava anche l’abitudine (e non, quindi, l’episodicità) di trascorrere la notte nella chiesa dedicata a San Michele; cfr. CARTER, *An Edition* cit., pp. 345-347.

²⁵⁸ Cfr. KUNSTMANN, *Le Gracial* cit., p. 117.

della prossimità della meta che il vescovo alverniate si era prefissato – nonché la già menzionata familiarità del santuario per il protagonista – non viene meno e situa la chiesa in un luogo assai prossimo alla diocesi del religioso. Nello specifico, questa informazione si può ricavare dai vv. 17-23, dove viene indicato come *Bonus* fosse solito recarsi in quel luogo tutte le notti, in modo quindi del tutto abituale e dimostrando il controllo totale detenuto nei confronti del santuario: «unkore fist un altre emprise: | la out seint Michiel un eglise [...] | la sout l'esveske chescun nut | fere sun pelremage a dreit»²⁵⁹.

La stessa allusione a tale prassi da parte di *Bonnet* – ancora una volta compatibile con la vicinanza sia spaziale che spirituale tra lo stesso prelato e il luogo di devozione – è contenuta nella versione trädita dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 818: dapprima, al v. 32 («volenters veilloit en eglise») e, successivamente, ai vv. 37-39: «une foiz qu'il fu anuité | s'embla Bonez de sa mainié | en une eglise Saint-Michel»²⁶⁰. Sebbene non fornisca informazioni inequivocabili, si tratta comunque di una sfumatura importante: dato che il vescovo dimostra infatti di iniziare il suo cammino sul far della sera (quindi con poca luce, condizione temporale certo non conveniente all'epoca per i lunghi viaggi), tale particolare suggerisce quindi sempre la vicinanza del ritiro del religioso di Clermont. Si riporta di seguito l'intero passo del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fr. 818, dato che esso sintetizza le caratteristiche appena riscontrate in questo filone in merito alla toponomastica del miracolo (vv. 25-39):

En ceste cité de Clarмонт
Ot ja un esvesque molt bon,
Per nom ert apellez Bonez,
Frans e castes, humilz e nez;
Bien devina qui li mist nom,
Bien s'acorde la via al nom.
Molt menoit Bonez sainte vie,
Volenters veilloit en eglise,
Iqui estoit segréement,
Iqui oroit devotement,
Iqui martiroit il son cors
En lermes, en suspirs, en plors.
Une foiz qu'il fu anuitié
S'embla Bonez de sa mainié
En une eglise Saint-Michel

²⁵⁹ Cfr. H. KJELLMAN (ed.), *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, avec les miracles correspondants des mss. Fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, Paris and Uppsala, Edouard Champion, 1922, pp. 160-165.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 278-280.

Anche lo stesso Gautier de Coinci nei suoi *Miracles de Nostre-Dame* esprime la stessa idea di celerità nel raggiungere il luogo devoto, dunque una sua presunta vicinanza al centro di Clermont, specificando come *Bonus*, nel raggiungerlo, «n'est fu pas lent» (v. 20)²⁶¹. Gil de Zamora, infine, omette qualsiasi informazione, non rivelandosi dunque d'aiuto per un confronto con quanto narrato nella CSM 66: «seipsum in oratione in ecclesia sequestravit»²⁶².

Per quanto concerne quindi il dettaglio relativo alla toponomastica che informa sul futuro scenario del prodigio, sebbene si riconfermino già le osservazioni proposte in precedenza da Elise Forsythe Dexter²⁶³, un più puntuale confronto tra le principali versioni che costituiscono la tradizione suggerisce per la CSM 66 una possibile e ricercata influenza del gruppo C anche sulla base di un dettaglio apparentemente marginale. Si tratta di quel 'filone' della tradizione che mostra una parentela più stretta con la versione del prodigio generatasi in territorio anglosassone²⁶⁴.

In tale ramo della tradizione, dunque, viene fornito un elemento in più che concorre a restituire l'immagine del vescovo come capo religioso ed amministratore del luogo controllato, che è quello che poi Alfonso X mostra di prediligere. L'idea che ne risulta è che, piuttosto di una *peregrinatio* che porterebbe a sottolineare, del santo vescovo, gli aspetti maggiormente devozionali, si sia di fronte ad una *visitatio*, ovvero di un breve ritiro nella chiesa in occasione di una visita pastorale, pratica intimamente legata alla condotta di amministrazione dei luoghi verso i quali i vescovi esercitavano il loro controllo²⁶⁵.

²⁶¹ Cfr. KOENIG, *Les Miracles* cit., p. 60

²⁶² Cfr. FITA, *Cincuenta Leyendas* cit., pp. 115-116.

²⁶³ Oltre a questo, dovendo e volendo anche mettere a margine l'influenza di A, si può notare come, sempre a livello della toponomastica, l'entourage del Sabio non sembra prendere a riferimento la versione ritmica. Elise Forsythe Dexter, dibattendo sul problema della menzione del toponimo *Alverna* (e non direttamente della città di Clermont) in questa CSM, sosteneva giustamente l'idea che Alfonso non avrebbe potuto (o voluto) seguire in tale dettaglio la tradizione facente capo basicamente a PEZ e ai mariali parigini del XII sec., in quanto, basicamente, quella data forma toponomastica non si trova in quei testi; cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., p. 117.

²⁶⁴ Importante in senso lato anche per l'intera tradizione, visto che la prosa del religioso di Malmesbury (e questo è un fatto già confermato a partire dagli studi del già citato Carter) introduce elementi e novità di grande successo per le versioni successive, arrivando dunque a fondare una nuova 'vulgata' per lo stesso prodigio. Sebbene qui ci si riferisca strettamente a Guglielmo, altre CSM mostrano, in senso più stringente, l'importanza di una o più tradizioni anglosassoni ai fini della raccolta dei prodigi poi versificati; almeno anche solo ipotizzando un apporto indiretto degli elementi lì contenuti. Si ricordino, a tal proposito, il caso della CSM 94 in cui già Forsythe Dexter segnalava una probabile consultazione parallela (dunque una conoscenza) del *Gracial* di Adgar da parte di Alfonso X, o il caso della CSM 125, in cui si poteva scorgere tra le righe qualche suggestione derivata dalla prosa di Guglielmo di Malmesbury. Per questi ultimi esempi, cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., pp. 146, 155-157.

²⁶⁵ Per la pratica dell'*ufficium visitationis*, cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 271-273. La *visitatio* inoltre, come si dice in Vauchez, costituiva una delle migliori occasioni dove le doti del vescovo santi

2.1.5 La richiesta della veste

Per quanto riguarda ancora la predilezione di certe caratteristiche della santità vescovile, sbilanciata verso la descrizione di quegli aspetti che concorrono a far risaltare di san Bonito le doti di un autorevole capo religioso, perfettamente integrato nel suo territorio, occorre tener ben presente anche una seconda sfumatura narrativa contenuta nella sesta strofa.

Questa deve essere considerata, *in primis*, sulla base di una reticenza di un dettaglio di colore che, considerato anche il fatto dell'estensione e dell'importanza che ne viene data nella tradizione rimanente, difficilmente potrebbe suggerire alla base solamente un'esigenza di *reductio* per questioni di tipo versificatorio. Ci si riferisce, nello specifico, all'omissione della descrizione del timore e dell'atteggiamento titubante del santo vescovo alla vista del corteo celeste che sopraggiunge assieme alla vergine Maria e, in seguito, all'indecisione da lui manifestata non appena la Vergine comunica ai santi presenti la scelta di affidargli la commemorazione della santa messa. Parallelamente, viene omesso anche il dettaglio correlato dell'impronta corporale che – stando sempre alla leggenda *maior* – si sarebbe prodotta sulla pietra dove san Bonito si era accovacciato, mentre indietreggiava, proprio per sottrarsi alla vista del corteo.

Nella CSM alfonsina, al posto dell'ampia descrizione della trepidazione che si impossessa di san Bonito (così come descritta in tutta la rimanente tradizione mariana), la reazione riportata è del tutto diversa, come già si è avuto modo di vedere all'inizio del capitolo: il santo, infatti, non si mostra affatto preoccupato per quanto sta per accadere (e per le imminenti responsabilità alle quali è stato chiamato), ma, senza alcun tentennamento o stupore, chiede in prima battuta i paramenti sacri alla Vergine per poter celebrare la funzione liturgica²⁶⁶. Il passo in esame si rifà ai vv. 54-56. Si noti come dall'atto di udire i dialoghi tra i diversi componenti della compagnia celeste («quand' est'

avevano la possibilità di manifestarsi appieno. Su tale aspetto organizzativo, cfr. anche A. THACKER, *Popes, Patriarchs and Archbishops and the Origin of the Cult of the Martyrs in Northern Italy*, in «Studies in Church History», 47, 2011, pp. 51-79, a p. 52.

²⁶⁶ Che si tratti proprio della veste inconsultile che poi gli verrà donata ce lo confermano le parole di Maria ai vv. 78-80, dove quest'ultima, al termine della celebrazione, specifica che quello che gli aveva dato prima affinché potesse indossare qualcosa per la celebrazione liturgica (ovvero la stessa veste) non gli verrà poi tolto, in quanto si tratta di una *oferenda*. Già Forsythe Dexter, nella sua breve e parziale rassegna di fonti per la CSM 66, aveva evidenziato questa differenza rispetto alla rimanente tradizione: «when the bishop hears that he is to sing mass, he asks for his vestments instead of drawing back in fear as in all the others»; cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., p. 117.

oia») fino alla richiesta vera e propria del paramento sacro («as vestimentas pedia»), si sviluppano solamente tre versi:

O bispo, quand' est' oia,
logo manaman
as vestimentas pedia²⁶⁷

Nella versione ritmica del *miraculum* (filone A) la rispettiva sequenza occupa i vv. 49-54. Qui *Bonus*, dopo aver udito le parole della Vergine sulla sua designazione a celebrante dell'imminente liturgia, si ritrae nella cappella dove si era appartato per la preghiera, quasi a volersi nascondere per via dell'emozione e del senso di inadeguatezza provato per essere stato eletto a protagonista degli eventi imminenti (*tremens*)²⁶⁸. Stando sempre a quanto riporta tale filone narrativo rappresentato oltre che da PEZ – lo si ricorda – anche dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14,463, dai mss London, British Library, Additional 15,723 e 35,112 e dal Mariale di Lisbona, questo retrocedere del vescovo non si declina solamente sul piano interiore, ma ottiene delle implicazioni visibili anche su quello esteriore: al momento di ritirarsi per il timore reverenziale provato all'udire gli apprezzamenti della Vergine sulla sua persona, il movimento del suo corpo, con la conseguente pressione esercitata dal medesimo sulla pietra che lo sosteneva, provoca infatti la deformazione di quest'ultima. Tale modificazione, come viene specificato poi al v. 52, si manterrà inoltre visibile per lungo tempo²⁶⁹:

Verba praesul audiebat,
Seque tremens retrahebat.
Ipse lapis cedens ei
Servat signum hujus rei.
Statim Sancti Bonum quaerunt,
Et quaesitum invenerunt²⁷⁰

Rimanendo sempre all'interno del XII sec. e prendendo in considerazione il filone C rappresentato, *in primis*, dalla prosa latina di Guglielmo di Malmesbury e poi da quella del ms. Oxford, Balliol Library, 240, si noti come si ripresentino sempre gli stessi dettagli già riportati dal filone A, preceduti dalla specificazione dell'atteggiamento di estrema

²⁶⁷ Trad.: «Il vescovo, quando questo udiva, | poi immediatamente | i paramenti chiedeva».

²⁶⁸ Cfr. CRANE, *Liber de Miraculis* cit., p. 59.

²⁶⁹ Cfr. anche LOZINSKI, *De Saint Bon* cit., p. 10.

²⁷⁰ Si riporta il testo da PEZ, ma si veda anche la variante del cedimento nella 'Collezione di San Vittore' (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14,463, f 33r): «ipse lapis cedit ei».

umiltà di *Bonus* già dal suo arrivo tra la moltitudine dei fedeli²⁷¹. Inoltre, nel *De Miraculis Sanctae Mariae*, Guglielmo fornisce una descrizione più colorita del prodigioso fenomeno della pietra che, sotto il peso del corpo del santo, finisce per cedere. Aggiunge infine anche una considerazione sul *timor Dei* che il religioso evidentemente provava di fronte ad eventi sentiti come al di fuori della propria portata e di cui tale atteggiamento di esitazione ne costituiva una manifestazione lampante. La stessa nota cromatico-narrativa viene in seguito registrata anche nella versione del ms. Oxford, Balliol Library, 240 (f 156rb). Si riportano, di seguito, i due passi, del tutto sovrapponibili nella forma e nel contenuto:

Ille ad id tempus tantae dulcedinis expers, non amore inhiare sed timore subterfugere. Servat adhuc lapis subterfugientis vestigia, sicut ille tergum parieti imprimebat quasi cavatus. Credo equidem, nec vana fides, quod timori viri Dei durities silicis cesserit [...] Tum Bonictus frustra latibulum fovens et excusare se volens, ab angulo retractus arae sistitur²⁷².

Ille ad id tempus tante dulcedinis expersi * amore inhiare et sed timore subterfugere. Servat adhuc lapis subterfugientis vestigia, sicut ille tergum parieti imprimebat, quasi cavatus. Credo equidem, nec vana fides, quod timori viri Dei durities felicitatis cesserit [...] Tum Bonitus frustra latibulum fonens et excusare se volens, ab angulo retractus²⁷³.

I volgarizzamenti derivati dal medesimo filone narrativo C – ossia le due collezioni anglonormanne (*Le Gracial* di Adgar; *Seconda Collezione Anglonormanna*) e la versificazione in antico francese contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fr. 818 – si attengono anch'essi a quanto raccontato dal religioso di Malmesbury²⁷⁴. Qui la reazione inizialmente rinunciataria e tentennante di san Bonito viene inoltre amplificata: viene dato infatti più spazio (il numero dei versi deputati è maggiore) al fatto che l'impronta del corpo del vescovo sulla dura pietra si sarebbe mantenuta a lungo. Nel

²⁷¹ È proprio per questa sua natura schiva infatti che sceglierà un angolo isolato per le orazioni: «Nec ante aram, quod se indignum putaret, sed in secreto ecclesiae angulo ubi clam esset etiam frequentes et discursantes populi»; cfr. CANAL, *El libro De laudibus* cit., p. 77.

²⁷² *Ibid.*, pp. 77-78.

²⁷³ La trascrizione interpretativa è stata effettuata a partire dalla riproduzione digitale del f 156rb del ms. Oxford, Balliol Library, 240.

²⁷⁴ Anche qui anticipato, come avveniva nelle versioni citate in precedenza, dalla volontà di isolarsi dal resto dei fedeli espressa attraverso l'eloquente verbo *escondet* (v. 40): «En un angle lai s'escondet». Si veda, inoltre, l'intero passo successivo (vv. 97-108): «Quant l'evesque ice oït, | en l'angle ou se recondit | humilz, tremblanz a la parolle | de fuir tant com pot s'esforce, | volunters l'honor fuiroit. | La parei qui pres li estoit | enpeint tant com il pot ariere; | cele qui de fort roche ere | fait a son cors un tel espace, | encor i pert la vuide place; | el mur paroist la creveüre | ou li fit leu la roche dure»; cfr. KJELLMANN, *La deuxième collection anglo-normande* cit., p. 279.

Gracial, a dimostrazione di come la tradizione finisse ormai per ritenere tale dettaglio come un elemento essenziale nell'economia del racconto, questo fatto viene addirittura anteposto alle parole di elezione della Vergine, costituendo quindi non già la reazione del religioso alla sua menzione di elogio, bensì la risposta alla semplice vista della processione celeste avvenuta nella prima parte della *legenda* (vv. 73-86)²⁷⁵

Desque sus a l'air rebundout
la ducur des voiz, ke i sunout.
Li evesque en out pour;
retraist se mult, pur l'effreur.
Enprienst sun dos a la parei;
uncore pert sachez en fei
si cum prienst al mur ariere,
restreinst sei le mur e la pierre.
Cavee est, cum fust un sael;
le fait semble tut tens novel.
Tresbien pout l'en seintement creire
que li murs duna liu aneire
al seint barun, qui out pour;
Deu le turna si, pur sa amur.

Anche il filone B si rivela concorde con quanto appena delineato per A e C, ad eccezione della variazione di posizione della sequenza del *Gracial*. Nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3177 (derivante dalla versione ritmica A, anche quanto a dettagli più scarni rispetto al 'filone anglosassone' C) la reazione di *Bonus* che innesca la prodigiosa deformazione lapidea avviene ancora in seguito alla decisione della Vergine di fargli celebrare la messa, sempre all'insegna di una straordinaria ed esibita umiltà: (f. 78rb): «Audiebat hoc ille et pavebatur audiebat et retrahebat se [...] subterfugium cuius rei lapis qui ei cessit adhuc servat indicium». Si veda, infine – sul solco della piena adesione alla tradizione più diffusa – anche quanto riportato da Vincent de Beauvais nel suo *Speculum Historiale*. Questi pare infatti essersi ispirato direttamente alla collezione precedente nel riportare la medesima informazione in termini del tutto simili, e quindi

²⁷⁵ Cfr. KUNSTMANN, *Le Gracial* cit., p. 118. Si veda anche quanto riportato nel XIII sec. nella *Seconda Collezione Anglonormanna*, dove il passo è simile a quello contenuto nel *Gracial* (vv. 66-77): «L'esveske ne pout nule part fuir, | esbay fu, si volt tapir; | il s'estreint devers le mur | pur estre del plus aseür; | unkore pert en la franche pere | cum le seint homme se tret arere, | cum si le mur fust de mole sire, | ceo vus pus jeo seürement dire, | de ceo ne vus esmerveilez mie; | ke sert Deu le fiz Marie, | kant il desert la haute coroune, | si la pere lui li done»; cfr. KJELLMANN, *La deuxième collection anglo-normande* cit., p. 162.

anche nel fornire la medesima caratterizzazione del vescovo come *humilz*: «Audiens hoc ille pauebat et retrahebat se cuius rei lapis qui ei cessit adhuc servat indicium»²⁷⁶.

A fronte dunque di una tradizione così compatta e certamente nota in merito alla sottolineatura dell'atteggiamento umile e timoroso di *Bonnet* nel ricevere l'ormai ben nota rivelazione, nella CSM 66 la figura del santo vescovo appare, al contrario, del tutto privata di tale componente drammatica e quello che finisce con l'essere sottolineata (sebbene il tutto riguardi pochi versi) è la sua consapevolezza di rappresentare il massimo esponente della *gubernatio* della sua diocesi, nel momento in cui provvede senza esitazione a prendere le redini della situazione per celebrare la messa voluta da Maria²⁷⁷.

Se la componente reverenziale viene comunque lasciata sullo sfondo nella CSM 66, come, ad esempio, nella strofa che precede la risoluta richiesta dei paramenti sacri da parte del religioso – quando cioè la Vergine sente la necessità di assicurare san Bonito sul fatto che tutti gli daranno ascolto durante la funzione liturgica – alcune scelte retoriche all'insegna della *reductio* non fanno altro che restituire un'immagine meno vacillante e più autoritaria del santo di Clermont, dotandolo, sia agli occhi dell'ascoltatore di ieri che del lettore di oggi, di quella fermezza che si può ascrivere alla tipologia del santo *viriliter*²⁷⁸.

²⁷⁶ Cfr. TARAYRE, *La Vierge et le miracle* cit., pp. 86-89.

²⁷⁷ La *gubernatio*, ovvero «l'esercizio [...] delle [...] funzioni in fatto di culto» era uno tra gli aspetti più importanti dell'attività dei vescovi; quello che, per certi aspetti, ne poteva garantire anche un certo livello di percezione della loro santità. Oltre a questo, anche il fatto di 'dire messa' è estremamente importante, poiché è l'occupazione nella quale la tipologia della santità vescovile viene maggiormente riconosciuta nella sua virtù di santità fino a tutto il Trecento; cfr. VAUCHEZ, *La Santità*, pp. 268, 271-273.

²⁷⁸ Si tratta di una delle caratteristiche dei primi vescovi, la cui immagine veniva sovente delineata nei testi agiografici profondamente legata alla pratica del culto e del reggimento della loro diocesi. Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., p. 265. Su questo si veda anche quanto ricordato in WILSON, *Saints and their cults* cit., pp. 32, in merito al prestigio dei vescovi riservato alla pratica di amministrazione della loro diocesi.

2.1.6 Un nuovo protagonista: *san Giovanni*

Oltre alla presenza di san Bonito nella sua duplice funzione di ‘santo vescovo’ e di ricevente del prodigio mariano, la CSM 66 annovera altri due santi, appartenenti però alla tradizione evangelica: *san Giovanni* e *san Pedro*. Quest’ultimi, però, non appartengono a quella folta schiera di ‘santi non protagonisti’ a cui si è già accennato nel precedente capitolo (e al quale si dedicherà un capitolo specifico, sul finale di questo studio), in quanto intervengono attivamente nel corso della narrazione miracolistica.

Si prenda qui in esame la presenza nella storia di *san Giovanni*²⁷⁹ che nel corso della narrazione prende la parola per domandare alla vergine Maria chi sarà colui che celebrerà la messa. L’entrata giovannina sulla scena si configura come un vero e proprio innesto alfonsino sulla tradizione precedente. Questa però – come si vedrà – se da una parte non sembrerebbe essere del tutto estranea ad altre tradizioni miracolistiche parallele o isolata da un contesto dottrinale, dall’altra parebbe qui concorrere al potenziamento degli aspetti autoritari e liturgici legati al vescovo di Clermont, traducendosi in una sorta di anticipazione dell’azione del vescovo, nonché del suo ruolo svolto (come cioè una sorta di intercessore antesignano nei confronti della Vergine). Prima di analizzare le differenze con quanto accade nella tradizione rimanente, dove in generale non viene presentato nessun protagonismo individuale in merito alle figure che compongono il corteo celeste, è bene riproporre il passo di nostro interesse, relativo ai vv. 24-30:

E a seu destro tragia
sigo San Johan,
que ll’enton assi dizia:
«Quaes cantarán
a missa que converria,
ou quaes dirán
toda a outra leenda?

E dizede, quen seria
vosso capelán?».
E ela lle respondia:
«O bispo que man

²⁷⁹ *San Giovanni Apostolo* (†100 ca.). Evangelista e apostolo. Figlio di Zebedeo, fratello di Giacomo il Maggiore e pescatore del lago di Tiberiade. Inizia dapprima a seguire Giovanni Battista. Era considerato da Gesù come l’apostolo prediletto e gli sarà vicino nel corso dell’ultima cena. È l’autore del quarto vangelo e di tre epistole canoniche. Al termine della sua vita, viene esiliato a Patmos dove riceve la rivelazione dell’Apocalisse, per poi morire, secondo la tradizione, ad Efeso. Cfr. DAIX, *Dictionnaire* cit., p. 192.

aqui, que sempre perfia
fillou e afan
por mi en esta prebenda»

Come già si è accennato, in tutta la tradizione relativa al miracolo di san *Bonus* non si incontra tale dettaglio. Nelle versioni di tutti e tre i gruppi già individuati ed etichettati da Lozinski con le sigle A B e C, la domanda alla vergine Maria si configura sempre infatti come un atto verbale collettivo. Più nello specifico, essa viene formulata da un soggetto indefinito (angeli o santi?), da un gruppo di santi – citati in un contesto plurale e mai caratterizzati singolarmente –, o da un generico stuolo di fedeli, lì accorsi per assistere alla meraviglia. Tra coloro i quali, nelle rispettive narrazioni del fatto, presentano gli interlocutori mariani come soggetto del tutto indefinito, si incontrano Gil de Zamora («Que cum interrogata fuisset quis deberet sacra sollempnia celebrare») – il quale, anche in questo frangente, non entra per nulla nei particolari –, e il gruppo rappresentato da PEZ, quindi il filone A che tramanda la versione ritmica della leggenda (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14,463; mss. London, British Library, Additional 15,723 e 35,112 e ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 110): «Quae rogata quis cantaret, | vel qui missam celebraret»²⁸⁰. Al contrario, la tradizione che prende le mosse da Guglielmo di Malmesbury – ovvero, il gruppo C –, indica che ad ergersi ad interlocutori di Maria sono «ceteri sancti» che «pro more famulantium astantes eminus»²⁸¹. In quest'ultimo frangente si insiste quindi sempre sul carattere collettivo del fatto, ma, nel contempo, si confina l'iniziativa della presa di parola solamente ad alcuni santi (*ceteri*) appartenenti a quella venerabile schiera. Lo stesso si rileva anche nel *Gracial* di Adgar, dove si specifica ancora una volta che l'iniziativa viene presa da più santi: «Li seinz pristrent a cunseiller: | ki peust la messe comencier?» (vv. 99-100)²⁸². Un'eventualità del tutto simile viene riportata infine tra i versi della seconda collezione anglonormanna, sebbene in quest'ultima, nonostante la menzione previa di patriarchi e profeti lì presenti, si potrebbe leggere tra le righe anche una sorta di parziale innovazione, vale a dire la partecipazione all'atto da parte degli stessi fedeli (vv. 86-101)²⁸³:

²⁸⁰ Cfr. CRANE, *Liber de Miraculis* cit., p. 59. Sui mss. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14,463 e London, British Library, Additional 15,723, cfr. FAYE WILSON, *The Stella Maris* cit., pp. 11, 45.

²⁸¹ Cfr. CANAL, *El Libro de Laudibus* cit.

²⁸² Cfr. KUNSTMANN, *Le Gracial* cit., p. 118.

²⁸³ Cfr. KJELLMAN, *La deuxième collection anglo-normande* cit., p. 163.

Les patriarches les costoint,
 les prophetes l'acoudeint
 a si grant & bele glorie, [...]
 E cels ke esteint avant venuz
 se lessent chaïr tut en genuz
 a sun venir, ne mie apunté
 a fere tute sa volunté.
 «Messe voil oyr», fet la reïne,
 ke esteit tresfranche & fine.
 Cil dient: «Dame, a ta devise,
 comandez! Ke fra vostre servise?»
 «Volunters», fet ele, «sanz nul ret
 maundez mun esveske Bonet,
 chante ma messe orendreit,
 kar ben est digne ke il le seit».

Dal canto suo, Gautier de Coinci modifica tale dettaglio specificando inequivocabilmente la natura angelica dei *preguntantes* («uns anges», v. 88)²⁸⁴, mentre la versione in antico francese ospitata dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 818 pone l'accento sul protagonismo degli stessi fedeli di Clermont, così come già timidamente suggerito dalla seconda elaborazione anglonormanna. Saranno proprio loro qui infatti a chiedere a Maria «qui sera iceus | cui si grant dons doné sera | que la messe celebrerà» (vv. 86-88), estendendo in tal modo la percezione di universalità dell'atto e la partecipazione al miracolo²⁸⁵. Degna di nota, invece, è la variante nella versione dell'ipotetica fonte di Vincent, contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3177, nonché nella stessa prosa del domenicano: qui la caratterizzazione degli interlocutori diviene più circostanziata e precisa, dimostrando infatti di voler selezionare solo alcuni dei santi da un generico ed esteso gruppo anonimo. Sono solo in pochi infatti a rivolgersi effettivamente a Maria: «quaesitum est a quibusdam sanctorum quis haberet missam celebrare»²⁸⁶.

Tornando ora alla CSM 66, la quale, quindi, oltre a rifuggire completamente l'indeterminatezza trädita dal filone in versi ritmici (A) mostra un'innovazione totale anche rispetto alla tradizione rimanente, l'inserzione del dettaglio concernente il protagonismo tutto particolare riservato a san Giovanni si potrebbe ipotizzare sia come frutto di una tradizione dottrinale volta a farne una figura naturalmente vicina alla Madonna, che come il risultato di una contaminazione avvenuta sul piano letterario, a

²⁸⁴ Cfr. KOENIG, *Les Miracles* cit., pp. 60-73.

²⁸⁵ Cfr. KJELLMAN, *La deuxième collection anglo-normande* cit., p. 279.

²⁸⁶ Cfr. TARAYRE, *La Vierge et le miracle* cit., pp. 86-88.

partire cioè da una leggenda simile con dettagli del tutto sovrapponibili. E questa inserzione, non certo casuale, permette – come già anticipato – la creazione di parallelismi interessanti tra ‘l’apostolo mariano’ per eccellenza e san Bonito, i quali finiscono col definire in un certo modo la figura vescovile e il suo ruolo come ‘santo vescovo’, potenziando agli occhi dell’uditorio delle CSM le sue facoltà di mediazione tra sfera umana e divina. Sin dai Vangeli, viene ricordato il legame speciale che lega Maria e Giovanni: il riconoscimento dell’importanza di quest’ultimo per la Madre di Dio ha origine infatti sin dalle parole di Cristo sulla croce. Poco prima di spirare, nel vedere ai suoi piedi la madre accanto al suo discepolo prediletto, benedice di fatto il legame che, da quel momento, vuole perpetuare tra di essi. Giovanni diverrà, a partire da questo riconoscimento dall’alto, una sorta di figlio adottivo per la Vergine. Avviene qui quello che san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) chiama una vera e propria *commutationem*, un passaggio di testimone dal Figlio al discepolo²⁸⁷: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre [...] Gesù allora, vedendo la Madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco il tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco la tua madre!”. E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa» (Gv 19, 25-27)²⁸⁸. Allo stesso tempo però – sempre stando alle parole di Cristo – a lui la Madonna viene affidata, arrivando dunque ad essere identificato come un *alter Christus*, degno della protezione nei confronti della Madre di Dio²⁸⁹. Infine, tale vicinanza alla Vergine avviene anche su un altro piano: le due figure infatti finiranno per essere ritenute affini da vari commentatori del passo – dunque naturalmente vicine – da una comune condizione di verginità²⁹⁰. In seguito alle caratterizzazioni dottrinali offerte dai Vangeli e poi dai teologi soprattutto nel corso dei secc. XI e XII, il panorama agiografico del Duecento continua a

²⁸⁷ Cfr. I. CALABUIG, *Fonti anselmiane dei testi mariani di san Bernardo*, in C. M. Piastra - F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 109-127, a p. 120.

²⁸⁸ Per il testo, cfr. NOVA VULGATA [data dell’ultima consultazione: 23 febbraio 2016]: «Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius (...) Cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem, quem diligebat, cicit matri: “Mulier, ecce filius tuus”. Deinde dicit discipulo: “Ecce mater tua”. Et ex illa hora accepit discipulus in sua».

²⁸⁹ Cfr. F. SANTI, *Mariologia e cosmologia nei secoli XI e XII*, in C. M. Piastra - F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 61-69, a p. 66.

²⁹⁰ Cfr. G. M. CANTARELLA, *La verginità e Cluny*, in C. M. Piastra - F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 45-60, a p. 54. Questa vicinanza inoltre, come ricorda lo studioso, finisce col suggerire nell’opera di Pascasio Radberto una sorta di sostituzione con Giuseppe, anch’egli figura virginea delle scritture.

confermare quello che ormai è divenuto il *topos* di una relazione speciale tra l’apostolo Giovanni e la vergine Maria. Degno di nota è quanto si racconta, ad esempio, in una delle prime biografie di papa Celestino V (†1294). Tra i molti episodi della *Vita* del pontefice, si racconta infatti anche di una visione avuta all’età di sei anni, quando – stando alle testimonianze di chi gli era stato accanto – avrebbe raccontato alla madre di aver visto, in una cappella locale, Maria e san Giovanni rivolgersi a lui unitamente²⁹¹.

Anche le stesse CSM confermano e reiterano tale *topos* della familiarità tra le due figure, legittimando dunque sul piano più generale e dottrinale la già citata parentesi narrativa della CSM 66. L’episodio qui da citare è quello della CSM 419, dove si racconta dell’assunzione in cielo di Maria, la cui tradizione inizia ad affermarsi in Occidente con Gregorio di Tours²⁹². Nella nona strofa, dopo la visita dell’angelo che le annuncia l’imminente morte, Maria si reca in preghiera al Monte degli Ulivi e, nel prepararsi alla sua dipartita, fa chiamare subito san Giovanni. Sarà a lui infatti a confidare per prima quello che stava per accadere, proprio a dimostrazione del legame affettivo confermato dalla precedente tradizione evangelica (vv. 46-48): «e San Johan fez logo chamar, e a dizer | lle começou seu feito de como a veer | a angeo vêera que lle Deus enviou». Il riferimento al legame speciale tra il santo e Maria viene in seguito rinsaldato da quest’ultima, quando – nella finzione narrativa della CSM – si riferisce con queste parole all’affidamento fattole da Cristo (vv. 50-53): «E disse-lle chorando: Nenbre-te, San Johan, | de com’ en ta comenda o do mui bon talan | me leixou, o meu Fillo; poren guardar de pran | me debes en mia morte, pois te mi acomendou»²⁹³.

Qualora dunque si consideri il dettaglio del tutto nuovo della CSM 66 come il prodotto di una invenzione del tutto alfonsina, nel presentare cioè Giovanni come leggermente privilegiato nei rapporti con la Vergine nella particolare situazione che si viene a creare e nella quale quest’ultima necessitava di un vero e proprio *consilium* (per decidere di fatto chi avrebbe celebrato i misteri e guidato il canto della funzione liturgica), il panorama dottrinale presentato (e certamente ben noto anche alla corte alfonsina) legittima e suggerisce pienamente quanto viene narrato. Se dunque questo contesto dottrinale basterebbe – per ciò che si è detto – a riconoscere la legittimità della figura di san Giovanni in stretta relazione con quella di Maria nel pieno di una

²⁹¹ Cfr. GOODICH, *Vidi in somnium* cit., p. 102. Si veda anche, come già ricordato da Goodich, quanto indicato in A. FRUGONI, *L’autobiografia di Pietro Celestino*, in *Celestiniana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1954, pp. 56-57 [«Studi storici (Istituto storico italiano per il Medio Evo)», 6-7].

²⁹² Cfr. M. MARTINS, *A Assunção de Nossa Senhora na poesia medieval*, in «Brotéria», 51, 1950, pp. 531-539.

²⁹³ Cfr. METTMANN, *Cantigas* cit., III, pp. 341-342.

‘interrogazione’ e di un *responsum*, un più puntuale riferimento letterario spinge però a considerare tale innovazione alfonsina come frutto di una puntuale contaminazione con un filone miracolistico del tutto parallelo. Di fatto, il motivo del santo che, in una cornice narrativa del tutto simile a quella che supporta la scena nella CSM 66 – e, più generalmente, nella tradizione del miracolo di *saint Bonet* di Clermont –, non solo si mostra ‘in coppia’ con la Vergine, ma che le rivolge la parola chiedendole chi sarà il celebrante di una messa in suo onore, si può incontrare solamente in un testo più tardo, contenuto nei *Miracles de Nostre Dame par personnages*: si tratta del decimo prodigio, intitolato «Miracle de l’Evesque a qui Nostre Dame s’apparut». Sebbene il testo teatrale – oggi nei mss. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 819 e 820 – risalga agli inizi del XIV sec., non si può escludere per questo una circolazione anteriore del motivo anteriore alla compilazione degli stessi *Miracles* e, per l’appunto, capace di influenzare la narrazione della CSM 66²⁹⁴. In questo racconto, dopo che un vescovo entra in una *ermite* con il proposito di lodare la Vergine, quest’ultima vi invia i suoi emissari celesti affinché possa essere allestito l’altare per l’imminente funzione religiosa. Infine, in seguito ad una santa processione, lo stesso san Giovanni prende la parola. Il dialogo che ne risulta si trova inserito in una cornice che, come già si può vedere, ricorda da vicino i fatti di Clermont, ovvero quello che viene narrato proprio nella CSM 66 a proposito dello scambio di battute tra il santo e la vergine Maria (vv. 401-406)²⁹⁵:

«Ma dame, par qui commencer
 Les ferez vous?»
 «Par qui, Jehan, mon ami doulx?
 Par cel evesque que vez la.
 Seigneurs anges, alez le ja
 Faire venir».

²⁹⁴ Questi quaranta miracoli costituiscono una fonte fondamentale per il teatro religioso francese del sec. XIV; cfr. V. SMIRNOVA, *Le ‘récit de miracle’ et le genre du miracle (basé sur le “Speculum Historiale” de Vincent de Beauvais, le Miracle 34 dans le recueil de Saint-Victor, les “Miracles de Notre-Dame” de Gautier de Coinci et les “Miracles de Notre-Dame par personnages” d’un auteur anonyme*, in «European Medieval Drama», 10, 2006, pp. 1-9, a p. 5. Per il testo completo del miracolo che si andrà a citare, cfr. G. PARIS - U. ROBERT (edd.), *Miracles de Nostre Dame par personnages*, Paris, Librairie de Firmin Didot et C, 1876, II, pp. 57-87. Quanto alla datazione dei *Miracles*, si veda anche J. FILGUEIRA VALVERDE, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval (La cantiga CIII)*, Vigo, Xerais, 1982, p. 98, nonché BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 283.

²⁹⁵ Cfr. PARIS-ROBERT, *Miracles de Nostre Dame* cit., p. 73.

Come sottolineava lo stesso Runnals nella prefazione dell'edizione di alcuni dei *Miracles par personnages*, i compilatori di questa rappresentazione teatrale (così come di tutte quelle facenti parte della raccolta in questione) «semblent tous avoir connu les pièces qui avaient précédé la leur, et ils n'hésitent pas à en tirer des idées, des scènes, et parfois des phrases. Ainsi les miracles acquièrent rapidement ce que nous appelons des 'traditions internes'»²⁹⁶. Ipotizzando quindi come meno probabile il fatto che questa inserzione possa derivare dalla versione della CSM 66²⁹⁷, sarebbe più plausibile ritenere, al contrario, che Alfonso e il suo *scriptorium* abbiano attinto da tale tradizione parallela per arricchire la CSM 66 di un nuovo dettaglio. Forse un punto di contatto con una tradizione di carattere più popolare, produttiva all'interno di una narrazione parallela e non associata a san Bonito, ma che qui viene ripresa per uno scopo che difficilmente può fermarsi alla superficie del testo²⁹⁸.

Quale che sia l'origine di questa inserzione narrativa (dunque, da un panorama puramente dottrinale o già da un ben definito orizzonte narrativo), non si può comunque fare a meno di notare il fatto che essa sembra essere stata sfruttata per introdurre nel *miraculum* una sorta di prima 'figura specchio' iniziale, allo scopo di anticipare l'entrata sulla scena di san Bonito (il che si traduce anche come un implicito riconoscimento del suo ruolo e delle sue capacità intercessorie). Se, come si ricorderà, la CSM 2 (relativa al dono di una veste celeste da parte di Maria all'arcivescovo di Toledo san Ildefonso) dà all'apparizione preventiva di santa Leocadia il valore di anticipare quella ben più importante della vergine Maria²⁹⁹, nella CSM 66 (dalla dinamica ovviamente differente), lo stesso ruolo sembrerebbe essere rivestito da san Giovanni, ma qui in relazione con san Bonito. Così come è san Giovanni infatti a distinguersi in un primo momento in mezzo a quella 'gran compagnia celeste' sopraggiunta per dare potere al vescovo alverniate di

²⁹⁶ Cfr. G. A. RUNNALLS (ed.), *Le miracle de l'enfant ressuscité, quinzième des 'Miracles de Notre Dame par personnages'*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1972 [«Textes littéraires français», 182].

²⁹⁷ Occorre infatti tener conto del fatto che, subito dopo la morte del sovrano Alfonso X, i codd. noti che trasmettono le CSM hanno conosciuto inizialmente e per lungo tempo una circolazione limitata all'ambiente regio. Sulla cronologia e sulle vicissitudini di tali manufatti, cfr. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas de Santa María* cit., pp. 323-348.

²⁹⁸ La questione si rivela interessante anche prendendo in considerazione, come si vedrà più avanti, la CSM 138. La figura di Giovanni Crisostomo, di scarsa presenza nelle raccolte miracolistiche del XII e del XIII sec., acquista un ruolo centrale proprio nei *Miracles de Notre Dame par personnages*. Dal punto di vista stilistico invece, lo stesso discorso diretto suggerisce il sapore teatrale dell'inserzione, dove i tempi verbali al futuro, che acquistano senso ed efficacia espressiva nella lettura sempre presente del testo, si trovano ad essere in contrapposizione al tempo passato con il quale viene condotta la narrazione. Sull'uso dei tempi verbali nelle CSM, cfr. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Contributo allo studio* cit., pp. 70-71.

²⁹⁹ La tradizione che sottostà alla CSM 2, lo si ricorda, è quella che fa riferimento a Rodrigo del Cerrato e che giunge direttamente dalla biografia composta dallo pseudo-Cixila. Per questa ed altre argomentazioni in merito, cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., pp. 5-8.

celebrare una messa in onore della Madonna (riconoscendone pertanto i suoi meriti e l'*afan* nello zelo pastorale che, come sottolinea la stessa Maria lo ha contraddistinto durante tutta la sua vita come religioso), sarà poi san Bonito a confermare e ad interpretare quello stesso rapporto privilegiato con la Vergine al momento di concludere la messa e di ricevere definitivamente il dono della veste inconsueta.

Il tutto è volto dunque ad affermare il valore di san *Bonus* nella dimensione della prassi liturgica, che è quella che poi lo consacrerà totalmente nelle sue capacità di devozione. Si tratta dunque di un'inserzione che, a partire da una tradizione sia letteraria che culturale, è volta a potenziare ancora una volta certi aspetti della santità vescovile, attraverso un'elevazione del grado di protagonismo del santo.



2.1.7 Una proposta di ‘santità vescovile’

In conclusione, si può dire che, rispetto alla tradizione rappresentata dalle collezioni mediolatine e volgari sul miracolo della veste, la CSM alfonsina restituisca un’immagine di san Bonito che si avvicina più al modello ‘antico’ della santità vescovile, quella cioè che privilegia l’immagine di sicurezza e di inamovibilità del capo religioso, compromesso con il reggimento della sua diocesi.

Tra il modello dunque ‘ascetico’ promosso tradizionalmente dalla *Vita Martini* di Sulpicio Severo e quello del vescovo maggiormente colto nel suo essere virtuoso (dunque ‘santo’) in quanto reggente ed organizzatore della vita ecclesiastica della sua comunità (la cui ‘santità’ si identifica pienamente con questi aspetti), prevale dunque il secondo che, solitamente, veniva promosso dal laicato e nei testi prodotti appunto da laici³⁰⁰. L’eliminazione, ad esempio, della sequenza relativa ai tentennamenti di *Bonus* al momento di accettare la decisione della corte celeste sulla nomina a celebrante della messa nonché la descrizione del ‘viaggio’ di *Bonnet* più come una *visitatio* che una *peregrinatio* confermerebbe, come già detto, queste caratterizzazioni.

C’è da dire infine che il modello promosso dalla CSM 66 sembra essere diretto a un certo tipo di uditorio. Nelle sue lievi modificazioni rispetto alla ‘vulgata’ del prodigio, esso potrebbe trovare giustificazione se si considera l’ambiente di ricezione dello stesso. Così, la riduzione degli elementi patetici che, nella seconda ondata di promozione di figure vescovili (X e XI sec.) furono introdotti dal clero nelle rispettive *Vitae* episcopali per rendere più popolari le devozioni, è volta anche a farne una figura quasi aristocratica e a riattualizzare la tipologia del ‘santo vescovo’ presso la stessa corte, nella quale non mancavano importanti figure religiose maggiormente compromesse col laicato e col potere.

³⁰⁰ Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 258-267, 278-279. Si ricordi inoltre che il modello della santità vescovile esercitava da sempre una forte ascendenza sulla compagine nobiliare.

2.2 La CSM 138:
san Giovanni Crisostomo, un santo dottore penitente





La multiformità della figura di *san Giovanni di Costantinopoli*, detto ‘Crisostomo’ (347 - 407) quanto al modello di santità rappresentato nella tradizione dottrinale finora nota – così come nel più specifico panorama agiografico delle *Vitae* (che ha a che vedere con molteplici virtù esibite e messe in pratica nei campi più svariati del suo operato religioso) è stata già accennata nella parte introduttiva assieme alla menzione di altri Dottori della Chiesa d’Oriente (*san Basilio il Grande*, *san Germano di Costantinopoli*, *san Giovanni di Alessandria* e *san Giovanni di Damasco*)³⁰¹. La sua ‘santità’, così come quella dei grandi teologi appena menzionati³⁰², esponenti di una Chiesa orientale che promuoveva uno specifico *iter* di formazione religiosa, si giocava tradizionalmente tra il riconoscimento di inusuali pratiche ascetiche praticate in gioventù nell’*Asceterion*³⁰³, l’esempio dottrinale manifestato nella predicazione e nell’attività catechetica e il riconoscimento della propria autorità dato dalla reggenza di una chiesa (o santuario), in questo caso una delle grandi sedi della cristianità: Costantinopoli³⁰⁴.

Tutti questi aspetti della santità ai quali il religioso antiocheno dimostra, per così dire, di aderire nel corso della sua vita conoscono una discreta rappresentanza anche all’interno del *corpus* che ospita i ‘santi protagonisti’. Se al modello ‘vescovile’ e i suoi meriti sul piano pastorale se ne fa brevemente cenno proprio nella CSM che si andrà ad analizzare, quest’ultima però dimostra di chiamare in causa soprattutto gli altri due modelli che caratterizzano la sua figura: quello penitenziale, legato al desolato ambiente del deserto, e quello dottrinale, in riferimento alla sua attività come ‘Dottore mariano’.

³⁰¹ Con altri tre vescovi, Atanasio, Gregorio di Nazianzo e Basilio, è uno dei grandi Dottori della Chiesa d’Oriente. Si ritira nel deserto all’età di 30 anni ed accetta il diaconato nel 381 su ordine di Flaviano, vescovo di Antiochia. Prete nel 386, comincia una vita da oratore a Costantinopoli, dove viene eletto arcivescovo. Franco nel parlare, si attirerà in seguito le antipatie dei potenti che non esita a criticare nei suoi sermoni per le condotte licenziose e dissolute. Per questo, complice il vescovo di Alessandria Teofilo, verrà infine esiliato in Armenia e morirà nel 407 durante il trasferimento sulla costa orientale del Mar Nero; cfr. DAIX, *Dictionnaire des saints* cit., p. 198. Per il periodo del servizio vescovile ed una sintesi della vita, cfr. M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina. Con una introduzione di Giuseppe Lazzati*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 305. Quanto alla data di nascita entro la forbice temporale che va dal 340 al 350, cfr. L. DATTRINO (ed.), *Palladius. Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo*, Roma, Città Nuova, 1995. Sull’*epiteton ornans* ‘Crisostomo’ (*os aureum*), divenuto poi da aggettivo vero e proprio *cognomen* a partire dall’invenzione dello scrittore latino Facundus de Hermiane (547 ca.), cfr. C. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l’histoire littéraire. Essai présenté à l’occasion du XV^e centenaire de saint Jean Chrysostome*, Paris-Louvain, Imprimerie Jules De Meester, 1907, p. 59.

³⁰² Per la definizione, cfr. CHICO PICAZA, *Hagiografia en las Cantigas* cit., p. 44.

³⁰³ Cfr. R. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore, martire. Edizione italiana a cura di Ottorino Pasquato*, Roma, Borla, 2007, pp. 30-38.

³⁰⁴ In un periodo successivo alla sua entrata nella carriera religiosa, quest’ultima intrapresa a partire dal 386, come si ricorda in A. THACKER, *Popes, patriarchs and archbishops and the origins of the cult of the martyrs in northern Italy*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 51-55, alle pp. 52-53. In merito a Costantinopoli come una delle grandi sedi della cristianità, tale considerazione si afferma pienamente a partire dal Concilio del 381 quando venne stabilito essere seconda solamente a Roma; cfr. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo* cit., p. 114.

La vicenda miracolistica che vede protagonista *san Giovanni Crisostomo*, contribuendo parimenti a sottolineare certi aspetti in merito alla sua virtù di uomo di chiesa, viene trasmessa dai codd. T (f. 192r) ed E (ff. 139v-140r). In entrambi i manoscritti, come di consueto, le rubriche già sintetizzano i punti salienti della storia, anticipando anche la causa principale di quello che costituirà il nucleo centrale della narrazione. Si tratta di un esilio forzato al quale il patriarca antiocheno viene condannato – come si afferma nel testo – a causa della considerazione positiva espressa nei confronti della Vergine Maria e delle lodi ad essa riservate: «Como san Joan Boca d'Ouro, porque loava a santa Maria, tiraronllos e foi esterrado e deitado do patriarcado; e depois fezlle santa Maria aver ollos e cobrou per ela sa dinidade» (E); «[E]sta é de como tiraron os ollos a san Joan Boca d'Ouro por que loava a Santa Maria; e foi esterra e deitado do patriarcado, e depois fezlle santa Maria aver ollos, e cobrou sa dinidad» (T)³⁰⁵.

Lasciando a margine la prima *cobra* della CSM, la quale costituisce solamente un' *amplificatio* del *refran* dove viene affermata la generosità della Madre di Dio per chi la prega di buon cuore («Quen a santa Maria de coraçon | rogar, oírl' á ela sa oraçon»), l'autore comunica le modalità di apprendimento del miracolo mediante le consuete formule di *declaratio auctoritatis* tipiche del genere. Quest'ultime però si rifanno qui espressamente al veicolo dell'oralità («per com' eu oi» e, in seguito, «com' aprendi»), anche se non devono essere prese, sul piano del reale, come indicazione affidabili sul canale mediante il quale il *récit* avesse potuto fare il suo ingresso a corte (vv. 9-12)³⁰⁶:

³⁰⁵ «Come a san Giovanni Boccadoro cavarono gli occhi perché lodava Santa Maria; fu esiliato e deposto dal patriarcato; ma poi Santa Maria gli restituì gli occhi, ed egli grazie al suo intervento riacquistò la carica». D'ora in poi per la traduzione, cfr. BERETTA - SEGRE, *Miracoli della Vergine* cit., pp. 895-899. Si osservi come la lezione di E risulti priva del termine *ollos*, che viene pertanto aggiunto nell'edizione critica di Mettmann a partire dalla lezione del ms. T. La rubrica presentata in quest'ultimo testimone conosce una formulazione diversa sul piano sintattico, ma non una riorganizzazione significativa (o modificazione più o meno sostanziale) sul piano dei contenuti, ponendo pertanto l'accento sempre sullo stesso nucleo principale.

³⁰⁶ Da come si vedrà successivamente, mediante un raffronto con la tradizione latina, affermare una fonte orale per il miracolo e non propriamente scritta difficilmente potrebbe corrispondere ad un'ipotesi verosimile: il testo alfonsino, infatti, parrebbe celare la frequentazione di una tradizione scritta, seppur minuta. Tale *declaratio*, si potrebbe dunque considerare solamente nel campo dei *cliché* narrativi, come appunto stilema di autorità. Su questo, cfr. PARKINSON, *Miracle Collector* cit., p. 99. Su tale aspetto, si veda anche quanto aggiunto in DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., pp. 61-64. Tenendo comunque presente che, come già ipotizzava Stephen Parkinson, queste formule rivelassero in qualche modo il processo di produzione degli stessi testi, puntando sulle fasi dell'oralità (quindi anche solo della raccolta di notizie in via preliminare) e poi sottolineando quello della scrittura (si noti qui il sintagma successivo *contar aqui*), potrebbe comunque avanzarsi un'altra ipotesi, e cioè che la formula suggerisca qui unicamente la novità attorno al fatto narrato, presente solamente in pochissime collezioni mariane tra quelle ad oggi note.

E a questo proposito voglio ora riferirvi
e narrarvi, come l'ho udito, un miracolo
che ho appreso e che compì santa Maria
per Giovanni Boccadoro, un uomo illustre

La sequenza funzionale per iniziare a cogliere alcuni aspetti in merito al tipo di santità rappresentata, inizia però a partire dalla terza strofa. I primi due versi offrono la cornice dottrinale della vicenda, esprimendo il valore del religioso in riferimento alla considerazione dimostrata per la figura della Vergine Maria a causa delle opere da lei compiute e della vicenda prodigiosa della maternità divina (vv. 15-16)³⁰⁷. La narrazione vera e propria prende le mosse più avanti, a partire dai vv. 17-18, con l'indicazione dell'atroce mutilazione inflitta allo stesso santo da parte di alcuni miscredenti particolarmente accaniti nei suoi confronti, indicati mediante il sintagma «gentiis maos»³⁰⁸. Saranno proprio loro quindi che, all'apparenza infastiditi da quella devozione mariana dimostrata dal religioso per i motivi sopra indicati, procederanno senza esitare all'estrazione dei suoi occhi a tradimento:

Che parlò tanto bene di lei e delle sue
opere e di come fu Madre di Dio;
per questo i pagani malvagi e miscredenti
gli cavarono gli occhi a tradimento.

A questo episodio di mutilazione, segue il fatto che rompe gli equilibri narrativi, permettendo lo sviluppo della vicenda: l'antiocheno viene allontanato bruscamente dalla città di Costantinopoli. L'azione, coerentemente con l'atto sbrigativo, viene descritta con una certa rapidità dopo l'enumerazione però, nella quarta strofa, dei pochi effetti personali concessi all'esiliato: un po' di pane («pouco pan») e un bastone («bordon»), quest'ultimo indispensabile per una deambulazione autonoma nello stato di cecità in cui si trova Giovanni. A seguito di tali fatti, nella *cobra* successiva inizia ad essere riassunta tutta la prima parte relativa all'esilio coatto del religioso. Questa va dall'accompagnamento dei suoi aguzzini verso il sentiero che lo porterà definitivamente

³⁰⁷ Si ritornerà in seguito su questo punto importantissimo che ingloba anche il tema della *Theótokos*.

³⁰⁸ Cfr. O. MANZI - F. CORTI, *Viajeros y peregrinos en las Cantigas de Santa Maria*, in «Temas Medievales», 5, 1995, pp. 69-88, a p. 78. Qui da considerare più come eretici che come pagani, dato anche il clima da disputa dottrinale che riguarda la prima parte della narrazione. Tale infatti sarebbe dovuta essere la percezione in merito agli antagonisti, se si considera anche che nella didascalia volta a descrivere la prima scena nel complesso miniaturistico di *ti*, quest'ultimi vengono definiti come *erejes*.

lontano dal centro abitato di Costantinopoli, fino all'episodio della sua caduta dentro un cespuglio di rovi che – come si può presumere dal testo della CSM 138 – sembra avvenire già in un territorio semi-desertico: al v. 29 si comunica infatti la perdita di ogni riferimento spaziale da parte del povero patriarca, fatto che culmina in un ormai deviazione dal sentiero principale espressa dal verbo *torcer*³⁰⁹:

Poi gli intimarono che subito abbandonasse
la regione, e non permisero che nessuno
lo accompagnasse per servirlo,
ma gli diedero poco pane e un bastone.

Fatto questo, lo misero
sul cammino che doveva seguire;
ma, quando lo abbandonarono, subito smarrì la strada,
cadendo in un fittissimo rovetto.

Le *cobras* sesta e settima sono dedicate a trasmettere la preghiera del religioso, oltre ad aggiungere alcuni particolari di stampo realistico alla vicenda: si veda, ad esempio, la reazione drammatica di san Giovanni di Costantinopoli una volta ricoperto di spine all'interno del rovetto: «volvendose dentro con coita mortal». Ecco allora che l'antiocheno invoca la Vergine, supplicandola di ricordarsi di lui. In questo accorato appello all'ausilio mariano, il Crisostomo rammenta alla Madre di Dio anche i suoi meriti, nella speranza che questi possano fungere da requisiti sufficienti per guadagnarsi l'intervento salvifico. Egli annovera, a tal proposito, sia il proprio servizio ecclesiastico (richiamato dal sostantivo *servus* apposto alla sua persona), sia la sua presente sofferenza delle quali le spine conficcate nella carne e la cecità – evidenti richiami alla *via crucis* e poi agli istanti immediatamente precedenti la morte di Cristo – non sono che il simbolo della propria condizione di esiliato e di rinnegato. Al termine della settima *cobra* (vv. 41-42), la

³⁰⁹ Il verbo, usato in modo intransitivo, indica infatti la condizione di colui che smarrisce la strada o che 'prende una deviazione dal suo cammino principale'. Si capisce dunque già da questo minimo dettaglio come l'esperienza del Crisostomo sia del tutto solitaria ed assimilabile ad una esperienza di pellegrinaggio. In merito a questo possibile valore del verbo, nel panorama della poesia galego-portoghese, si veda l'esempio nel componimento *Don Gonçalo, pois queredes ir daqui pera Sevilha* dello stesso Alfonso X (18,14), dove, al v. 4, il sovrano-poeta è intento a fornire delle indicazioni stradali al suo interlocutore poetico: «E ir podedes a Libira e torceredes ja-quanto»; cfr. GLOSSA [data dell'ultima consultazione: 8 marzo 2017]. In altri contesti, come quello ad esempio che caratterizza la CSM 42, il significato di *torcer* sembra invece riflettere quello più comune e diffuso in merito a tale verbo. Il testo narra di un giovane sposo tedesco colto nell'atto di apporre un anello sul dito di una statua raffigurante la Vergine per non rovinarlo durante alcune attività ludiche. Questo gesto viene infatti accompagnato dalle motivazioni rese esplicite, specificando appunto come il giovane avesse timore di *torcerlo*, ovvero piegarlo (nel senso di 'incrinare' o 'deformare' il metallo).

richiesta di aiuto si fa più precisa. Ma, ancora una volta, il particolare del rovetto prende il sopravvento (definito come una «maa prijon») caricandosi di evidenti significati simbolici nel riferirsi alla presente condizione esistenziale del povero patriarca³¹⁰:

Mentre era lì, crudelmente trafitto dalle spine,
dimenandosi per il dolore insopportabile,
invocò la Regina celeste,
colei che invocano sempre i tribolati;

E disse: «Signora, ricordati del tuo
servo, di come oggi io languisco cieco e misero;
ma tu, signora, guarda al mio cuore
e liberami ora da questo orrendo carcere.

Ecco allora che la Vergine appare. Maria non esita nemmeno per un istante ad estrarlo dalla sopracitata prigione vegetale e, nel rivolgere per la prima volta alcune parole al santo patriarca, si prodiga in ben due promesse, una a breve e una a lungo termine, dal sapore profetico e di straordinario valore: non solo infatti la Vergine opererà su san Giovanni per fargli recuperare la vista, ma il religioso otterrà di nuovo tutto quanto quello che aveva perduto (vv. 45-52):

Quando ebbe detto questo, giunse
la misericordiosa, che lo estrasse di lì senza difficoltà,
e disse: «Se vuoi, subito i tuoi occhi
vedranno bene come hanno visto

Un tempo, e riavrai la tua carica,
e recupererai tutto quello che hai perduto».

Giovanni Crisostomo sembra accettare le offerte di Maria, ma a questo punto avanza una singolare richiesta: il suo grande desiderio, prima di recuperare la vista e il seggio, è infatti quello di venire a conoscenza della ‘cosa che suo Figlio avesse avuta di più cara al mondo’, da quando cioè si era incarnato nel genere umano. A questa domanda segue la sparizione della Vergine.

Maria riapparirà assieme al piccolo Gesù la notte seguente nei sogni del santo o, quantomeno, su di un piano extra-sensoriale: il Crisostomo non ha ancora recuperato la vista e la visione può solo essere di carattere interiore, altro elemento che già ne

³¹⁰ Cfr. MANZI - CORTI, *Viajeros y peregrinos* cit., p. 81.

suggerisce la condizione privilegiata, dunque di ‘santo’ (si veda il termine *vijon* al v. 60). Ai vv. 63-66 si svolge così la rappresentazione tanto anelata dal religioso, quando Maria si decide appunto a mostrare la cosa più preziosa che il figlio avesse sperimentato: il bambino appare così nell’atto di venire allattato dalla Vergine, ringraziando infine la madre per quel dono (vv. 53-66):

Egli rispose: «Signora, prima mi mostrerai
ciò che tuo figlio (così mi perdoni),

Amò di più al mondo, quando vi nacque».
Allora la Vergine scomparve alla sua vista;
ma gli apparve la notte successiva
con suo figlio in braccio, ed egli vide in visione

che, al modo di un bambino,
le portava le mani al seno, come avesse voglia
di poppare; e dopo aver poppato a lungo,
baciava sua madre per ricompensarla.

A questa visione interiore ne segue una esteriore, nel senso letterale del termine: Giovanni, infatti, recupera istantaneamente la vista. È solo ora che la Vergine può offrirgli un commento sulla visione appena ricevuta. Quest’ultimo, sebbene non si spinga fino ad una completa esegesi della stessa, riesce comunque già a trasmettere una certa valenza simbolica, soprattutto se ricondotta alla personale disavventura del santo. Il Boccadoro, infatti, proprio come il bambino allattato da Maria, sembra aver ricevuto da lei quel nutrimento spirituale culminato con il recupero della vista e, in seguito con la ripresa del soglio vescovile. Il tutto sembra mantenersi all’interno della simbologia sopra descritta, come una nuova rinascita permessa dagli strumenti nutritivi (dunque spirituali) della Madre di Dio, la quale sul finire del suo intervento ribadisce, in riferimento a Gesù, che «destas tetas ouv’ el criaçon» (vv. 69-78)³¹¹:

Finito che fu, san Giovanni riebbe
i suoi occhi e vide; poi la Vergine
si rivolse a lui dicendo: «Questo è ciò che
mio figlio amò sopra ogni cosa, e per un ottimo motivo:

³¹¹ In merito a questa CSM, relativamente a questo passaggio che riporta il motivo della *Mater lacteis*, cfr. F. CALLCOTT, *The Supernatural in Early Spanish Literature. Studied in the works of the court of Alfonso X, el Sabio*, New York, Instituto de las Españas, 1923, pp. 45-46.

Perché questo seno lo nutrì tanto bene
quanto si addice alla sua preziosissima carne;
e poiché da questo seno egli ebbe nutrimento,
lo amò sopra ogni cosa».

Al termine si dice come il Crisostomo abbia recuperato «todo» quello che aveva perduto in precedenza. Infine, l'ultima immagine che la CSM ci offre è quella del santo che, una volta morto, raggiunge il luogo ove «é san Simeon», ovvero il Paradiso, segno inconfondibile di una elezione ormai avvenuta tra la schiera dei santi celesti (vv. 81-84):

Dopo questa visione, san Giovanni
recuperò interamente tutti i suoi beni;
poi, quando lasciò questo mondo,
la sua anima andò là dove dimora san Simeone.



2.2.2 La leggenda di *san Giovanni Crisostomo*: un'immagine di continuità

Nonostante il fatto che le vicende riguardanti *san Giovanni di Costantinopoli* non siano così diffuse in Occidente e le eventuali narrazioni miracolistiche che lo vedono protagonista si trovino solamente in poche collezioni di miracoli³¹², esse puntano comunque a farne una figura generalmente caratterizzata da virtù da non ricondursi *in primis* ai ben noti meriti sul piano dell'oratoria e della dottrina, a differenza di quanto accade invece nelle principali e più ampie notizie sulla sua vita. Si possono rilevare, nella fattispecie, due filoni miracolistici che operano in tal modo: entrambi presentano un santo colto unicamente durante un'esperienza di privazione fisica e corporale, sopportando atroci sofferenze e dunque sperimentando quella sorta di 'martirio bianco' che si è evocato nell'introduzione in riferimento alle prassi messe in atto dai santi asceti³¹³.

Per plasmarne la figura nel segno di una santità di tipo 'privativo', le due tradizioni miracolistiche alle quali si è accennato sembrerebbero ispirarsi a un dettaglio contenuto già nelle prime narrazioni sulla *Vita* del santo, poi sottoposto ad un processo di marianizzazione³¹⁴, come alcune volte accade ad alcuni temi nel passaggio dal genere agiografico a quello miracolistico³¹⁵. Esso viene narrato per la prima volta tra il 408 e il 412 ca. nella biografia di riferimento del Crisostomo, il celebre *Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi* scritto da *Palladius* e poi ripreso, con aggiunte, in altre compilazioni posteriori innestate sulla precedente³¹⁶, come, ad esempio, la *Vita S. Joannis Chrysostomi*

³¹² Lo stesso accade nel campo iconografico. Su questo aspetto, cfr. CHICO PICAZA, *Hagiografía en las Cantigas* cit., pp. 45-48.

³¹³ Certamente diversa, su questo punto, la sua figura da quella di *san Ildefonso di Toledo* il quale è uno dei pochi santi nelle CSM a ricevere l'onore di una apparizione mariana proprio per un riconosciuto valore sul piano dell'elaborazione dottrinale. Nella tradizione miracolistica, i meriti in tal senso non apparirebbero centrali nel delineare la sua figura.

³¹⁴ Su questo pregnante neologismo, cfr. S. DISALVO, *Gualterus de Chuny, las 'Cantigas' y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos*, in «Hagiographica», 20, 2013, pp. 123-142, a p. 126. Su tale processo nell'ambito della miracolistica, soprattutto in quella delle CSM, si veda anche J. FERREIRO ALEMPARTE, *Fuentes germánicas en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio*, in «Grial», 9, 1971, pp. 31-62.

³¹⁵ Parrebbe proprio questo infatti l'episodio che in seguito avrebbe potuto ispirare la successiva tradizione miracolistica, sostituendo alla figura di Basilisco quella della Vergine Maria e permettendo così al miracolo non solo di rendersi autonomo sul piano della trasmissione – sfruttando dunque il nuovo panorama di devozione mariana che, soprattutto nell'XI sec., dimostrava una grande capacità in tal senso – ma anche quello di acquisire dei tratti specifici, questi tratti a loro volta da altri prodigi o tipologie di *miracula* per renderlo più consono alla tipologia dell'intervento mariano.

³¹⁶ Cfr. PG 47: J.-P. MIGNE (ed.), *Dialogus Historicus Palladii, episcopi Helenopolis, cum Theodoro, Ecclesiae Romanae diacono, De vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, episcopi*

a cura di Leone il Cieco (X sec.) o la *Vita et obitus sancti Iohannis Chrysostomi* compilata tra l'XI e il XII sec. da un anonimo beneventano, responsabile della diffusione delle notizie sul *Boccadoro* in area centro-europea³¹⁷. Si tratta, nello specifico, dell'episodio di apparizione ed intercessione del santo *Basilisco* avvenuto nel corso dell'ultima parte del secondo esilio desertico che gli era stato inflitto come punizione all'indomani della condanna emessa nei suoi confronti dall'imperatrice Eudossia per aver – a dire dei biografi – mancato di rispetto alla sua dignità di *augusta*³¹⁸.

Nel passo di nostro interesse, dopo la condanna già ricordata per opera della corte di Costantinopoli, il santo Basilisco – un martire non ben precisato della tradizione orientale, forse del tutto inventato per l'occasione – appare al sant'uomo durante un suo soggiorno a Bizeri, sulla strada che portava a Pityus, sulla riva nord del Mar Nero, ultima tappa di un esilio stavolta voluto espressamente dai suoi avversari per isolarlo ancora di più dalle varie comunità incontrate e conquistate nello spirito durante il suo peregrinare³¹⁹. Basilisco, la cui tomba costituiva il centro del borgo appena menzionato, fa così la sua comparsa nei pressi delle sue spoglie mortali e in concomitanza con il grave stato di sofferenza fisica del patriarca, in una situazione quindi che ricorda quello che tempo dopo accadrà nel miracolo mariano con l'intervento della Vergine per alleviare le sofferenze fisiche e spirituali dell'antiocheno. Non appena il santo si avvicina alla cappella, stremato per la fatica del viaggio (il che ricorda anche quella *coita* citata nella CSM 138)³²⁰,

Constantinopolis, in *S.P.N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicus germanicosque; necnon ad savilianam et frontonianam editiones castigata, innumeris aucta; nova interpretatione ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata; nova sancti doctoris vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata*, ecc., Tomi Primi, Pars Prior, Parisii, 1863, col. 38. Sulla datazione della *Vita*, cfr. BAUR, *S. Jean Chrysostome* cit., pp. 38-39: Palladius si riferisce all'imperatore Teodosio come ancora vivente. Dunque come *terminus ante quem* è da adottare il 412. Per il *terminus post quem* invece esso corrisponde ovviamente all'anno della morte del santo, ovvero il 407. Cfr. anche BHL 4374. Cfr. anche P. R. COLEMAN-NORTON (ed.), *Palladii Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi*, Cambridge, The University Press, 1928, p. LXIII.

³¹⁷ Cfr. A. VUOLO, *Agiografia d'autore in area beneventana. Le 'Vitae' di Giovanni da Spoleto, Leone IX e Giovanni Crisostomo (secc. XI-XII)*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. CXI, 138-139. Si prendono qui in considerazione solamente le *Vitae* più rappresentative, in quanto quasi la totalità di esse presenta al suo interno, nei capitoli finali, la narrazione del prodigio avente per protagonista il martire Basilisco. Esso infatti non appare tardivamente nell'elaborazione della leggenda del Crisostomo, ma si rivela infatti come costitutivo già della prima fase di raccolta delle notizie biografiche attorno al santo. Tra i primi testi a riportare notizia del prodigio si annoverano anche gli *Excerpta* di Cassiodoro tra il 490 e il 580 ca., nel capitolo XVIII (*De exilio et morte Joannis*); cfr. PL 69: J.-P. MIGNE (ed.), *Historia Ecclesiastica*, in *Magni Aurelii Cassiodori senatoris, viri patricii, consularis, et vivariensis abbatis, Opera Omnia in duos tomos distributa, ad fidem manuscriptorum codicum emendata et aucta, notis, observationibus et indicibus locupletata, praecedente auctoris vita* ecc., Parisii, 1865, col. 1179.

³¹⁸ Per un completo riassunto sulla questione, cfr. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo* cit., pp. 168-198.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 196-198.

³²⁰ Cfr. Palladius. Cfr. PG 47, col. 38. Delle due versioni attribuite a Leone il Cieco, si riporta qui quella relativa al Cod. Cassinese 148 (cc. 342-358) che è anche la più breve: cfr. *Bibliotheca Casinensis seu*

[Palladius, 408 ca.] Cum autem Comanis appropinquassent, pontis instar ea praetergressi, extra muros in martyrio quinque aut sex millibus dissito manserunt.

[Leo Presbyter, X sec.] Qui cum beatus iohannes [...] perveniret ad locum sancti basilisci martiris et episcopi eorundem comanorum.

[Anon. Benev., XI-XII sec.] Qui cum per talia et alia multa deserti aspera et invidia duceretur loca, ut videlicet ipsi qui eum ducebant ad promissum ascenderent honorem si moreretur in via, cum appropinquasset Cumis quo tendebat, priusquam ad beati Basilissi martyris et episcopi pervenisset basilicam, fractus post laborem, cum parvae membra dedisset quieti [...]

lo stesso Basilisco – definito come vescovo della città di Cumana già da Palladius, nonché martire sotto Massimino – gli appare in sogno durante quella stessa notte per confortarlo in quel momento di evidente smarrimento fisico e spirituale. In aggiunta, gli farà dono di una profezia, o meglio di una promessa di salvezza per la quale – come sottolinea lo stesso martire nella finzione agiografica – Giovanni deve rallegrarsi: gli viene rivelato infatti come, dopo la sua morte, essi si ritroveranno ricongiunti nello stesso luogo di sepoltura. Questo si configura non solo come una sorta di riconoscimento del suo valore di cristiano, ma anche come una prefigurazione della sua entrata in Paradiso, al pari dunque di quanto tempo dopo accadrà nel *miraculum* mariano. In seguito, tanto Palladius come le versioni più tarde, riportano come Basilisco rassicuri il Crisostomo menzionando la futura traslazione delle sue spoglie, oltre ad apparire in sogno anche al custode della cappella (allargando dunque la portata del prodigio) con l'obiettivo di ordinare la preparazione di un loculo per l'antiocheno, accanto al proprio:

[Palladius, 408 ca.] Eadem ipsa nocte apparuit ei loci illius martyr, nomine Basiliscus, qui episcopus Comanorum cum esset, martyrium passus est Nicomediae in Bithynia sub Maximino, una cum Luciano presbytero Antiocheno, dicens: Macte animo, frater Joannes: crastina enim die una erimus.

codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, III, *Florilegium*, ex Typografia Casinensi, 1877, pp. 386-387. L'edizione proposta dal *Florilegium* si caratterizza per essere una trascrizione paleografica dal Cod. Cassinese 148, pertanto si rispetta la punteggiatura adottata. I punti e virgola indicano, pertanto, le pause deboli. I punti, invece, le pause forti del testo. La prosa di Leone il Cieco ha la sua importanza per essere una delle ultime traduzioni latine, in ordine cronologico, realizzata a partire da un ipotesto appartenente alla tradizione greca. Essa venne probabilmente commissionata al *clericus* Leone da un certo *presbyter* Lupo grazie alla mediazione interpretativa di un *sacerdos* che viene indicato col nome di Cristoforo. La fonte sembra essere comunque Palladius; cfr. BAUR, *S. Jean Chrysostome* cit., p. 76. Cfr. anche VUOLO, *Agiografia d'autore* cit., p. CXI, che la descrive come procedente da una «trasposizione interlineare fornita da un interprete».

[Leo Presbyter, X sec.] [...] obvians ei apparuit in somno [...] Dicens; frater iohannes; confide; et gaude et letare concertator magne; crastina die egredieris de vita tediosa et temporali. et raperis ad paradysum; gratissimae eterneque vite. Et sociabuntur sanctissima ossa tua meis. et sanctorum martirum eutropii et rufini; et colluthi ossibus; et tempore apto; reducetur sanctus corpus tuum ad sedem suam [...] Custodi etiam loci sui beatus basiliscus apparens in somnio dixit; prepara locum magno martyri iohanni. in quo quiescat. nobiscum veniet enim. Exurgens autem sanctissimus iohannes a somno; certissimus ac letissimus de divinis promissis; rogavit ductores suos; non moveri de loco ipso. cui unus ex ipsis absentire voluit; alius noluit.

[Anon. Benev., XI-XII sec.] [...] apparuit ei in somnis praefatus martyr dicens: 3. «Gaude et laetare, frater Iohannes, omnium militum strenuissime bellator, multorum certaminum fortis triumphator, eras enim hanc aerumnosam relinquens vitam et universa spernens pericula victor post pugnam coronandus properabis ad Christum. 4. Corpusque tuum meo et sanctorum martyrum Eutropii, Rufini et Collusi sociabitur corporibus. Quod, cum tempus fuerit, tuam quam possedisti reducet ad sedem». 5. Et haec dicens recessit. Suae quoque ecclesiae idem martyr apparuit custodi dicens: «Martyri qui cras huc venturus est Iohanni, devotissime praepara locum, ut mecum et cum sociis meis quiescat»³²¹.

Questo episodio della *Vita* – costituito dunque dall’elemento visionario e da quello del conforto derivato da un’entità già partecipante di un grado di grazia superiore – difficilmente avrebbe potuto essere fonte di ispirazione diretta per il prodigio che, alla corte alfonsina, vede narrato l’intervento mariano a beneficio del religioso di Antiochia. Oltre a considerare infatti come Alfonso X, nella sua CSM, pur partendo da una cornice ambientale alquanto simile, ricami una linea narrativa diversa e certamente molto più ricca di dettagli secondari, occorre anche tener conto che una collezione anteriore alla compilazione del progetto mariano del Re Sapiente potrebbe infatti essersi frapposta tra le *Vitae* e il testo galego-portoghese. Essa, nel trasmettere proprio quel nuovo prodigio già ‘marianizzato’ sul cameo agiografico di Basilisco che poi si ritroverà nelle CSM, aveva inoltre già contribuito a fissare nell’immaginario del *miraculum* narrativo quelle caratteristiche che hanno finito per trasmettere del Crisostomo l’immagine di un santo quasi esclusivamente legato alla dimensione penitenziale desertica, quindi non

³²¹ Cfr. VUOLO, *Agiografia d'autore* cit., pp. 138-139. Questa versione nasce a partire dagli auspici di un miglioramento linguistico a partire dalla prosa di Leone il Cieco, su commissione di un non ben identificato *pater Landulfus*.

menzionando altri meriti o prove che potessero ricondurre alla prima parte della sua vita, volte a ritrarne le virtù sul piano dell'oratoria e della dottrina³²².

Procedendo in ordine cronologico, la prima testimonianza a noi nota ad insistere sulla dinamica precedentemente riassunta nel commento al testo galego-portoghese, e che ingloba quindi il motivo dell'accecamento del Crisostomo oltre a tutti gli altri elementi o informazioni che vi si possono trovare congiuntamente all'immagine di un santo 'asceta penitente' (cacciata da parte di alcuni nemici, caduta tra i rovi, ferimento, preghiera, richiesta del segno di preferenza da parte di Cristo, apparizione mariana e miracolo) è quella che si rifà ad una collezione di *miracula virginis* di cui ci è giunta una prima testimonianza scritta databile tra la fine del XII e gli inizi del XIII sec. Questa raccolta forma parte attualmente di una miscellanea contenuta nel Ms. Rivipullensis 193, ai ff. 27v-48r³²³ (probabilmente derivante a sua volta da una collezione francese andata perduta) con la quale il *Sabio* sarebbe potuto entrare in contatto certamente più agevolmente rispetto alle *Vitae* già menzionate³²⁴. Il prodigio relativo al Crisostomo si trova al f. 29rv, costituendo il terzo miracolo della minuta collezione³²⁵:

³²² Forse a partire proprio dal *Vita et obitus sancti Iohannis Chrysostomi*, che durante il periodo di grande creazione miracolistica mariana (tra l'XI e il XII sec, come si è già detto) aveva contribuito a diffondere notizie sul santoin territorio europeo.

³²³ Per una breve nota sul contenuto, cfr. DISALVO, *Los Monjes de la Virgen* cit., p. 341. La collezione che raccoglie vari miracoli mariani occupa la sesta sezione del codice pergameneo (la quarta, se si considera la descrizione dello stesso effettuata da Próspero de Bofarull, poi confluita nella *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*). Si propone qui la descrizione più recente offerta dal PARES [data dell'ultima consultazione: 30 luglio 2016]: 1. [*De laude psalmorum*], 1rv; 2. *Augustinus De Penitencia Solomonis*, 2r-3r; 3. [*De Pipino a Felipe II*], 3r; 4. [*Relación de nombres*], 3v; 5. [*Advocationes Virginis*], 4r-27v; 6. [*Miracula beatae virginis Mariae*], 27v-48r; 7. *Virgo pura stirps regalis*, 48r; 8. [*Homiliae*], 48v-67v; 9. [*De Officio Missae*], 68r-73v; 10. [*De sacramentis*], 73v-81v; 11. [*Sententiarum Liber I*], 81v-87r; 12. [*Homiliae*], 87r-169v; 13. *Hieronimus*[...], 170r; 14. *De miraculis* [...] *Montis Serrati*, 170v-173v; 15. [Orazioni e consigli morali in latino e catalano], 173v-174v (agg. XV sec.). Cfr. F. VALLS TABERNER, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Málaga, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones, Universidad de Málaga, 1991², p. 34.

³²⁴ Questa ipotesi è già stata sviluppata in NEGRI, *Una nuova fonte* cit., i.c.s., pertanto non ci si dilunga su questo punto. Si aggiunga qui che, per quanto riguarda l'acquisizione concreta del *récit* da parte di Alfonso X, quest'ultimo avrebbe potuto parimenti ricavare le sue informazioni sia dalla consultazione di un antecedente, sia direttamente dalla piccola collezione catalana (o da una sua copia), probabilmente durante il viaggio per la promozione imperiale (1275), quando è attestato il suo soggiorno nei territori catalani, cosa tra l'altro resa possibile a seguito di una maggiore distensione dei rapporti con il regno di Aragona già a partire dal 1269, in occasione del matrimonio tra l'Infante Fernando de la Cerda e la principessa Blanche, figlia del re Luigi IX di Francia. Sui dati storici, cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit., pp. 99, 239.

³²⁵ Cfr. C. BARAUT I OBIOLS, *Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi*, in «Scripta e Documenta», 6, 1956, pp. 127-160. L'ultima informazione, ovvero quella relativa al *recto*, si riporta da quanto registrato nel database OCSMD [data dell'ultima consultazione: 30 maggio 2016]. L'estensione al *verso* del f 29 viene invece indicata come nota interna allo studio di Baraut. Le due informazioni vengono pertanto integrate in questa sede.

Beatus iohannes os aureum constantinopolitanus patriarcha [...] cum esset iniuste expulsus a patriarchatu, corporali lumine privatus, egere cepit. Quadam vero die cum quendam locum ire vellet, inter vepres, forte solus, carens ductore cecidit involutus. Cum autem spinis, et orticis, et vepribus facie et corpore infixus esset et lesus, effluere sanguine cepit. Nocte vero quadam, dum pro tribulatione laudanti et beatam dei genitricem super omnia toto corde imploranti, diva Virgo apparuit inquiens ei: Vale frater Iohannes, vis visum recuperare, et deinceps patriarcha fieri? Cui ille [...] nisi mihi ostenderis quid carius filio tuo exstitit in mundo [...] sequenti nocte, una cum filio suo tenente inter manus mammas maternas, denuo apparuit ei. Statim beatus patriarcha amissum lumen recepit [...] Ecce, inquit diva mater, que carior filius meus habuit in mundo [...] Augmentetur decus tuum in orbe: aut ab hac vita me dissolve, aut si necessarius sum patriarchatui restitue. Demum diva Virgo pristino honori illum restituit, ac in celesti regno, meritis suis exigentibus, eum letari facit [...]

La seconda occorrenza della vicenda crisostomica che confina l'immagine del santo alla cruenta esperienza desertica, e che già travalica l'attestazione alfonsina essendo databile agli inizi del XIV sec.³²⁶, si rifà sempre alla versione latina tramandata dal Ms. Rivipullensis 193. Essa si configura addirittura come un volgarizzamento a partire dal modello trasmesso dal *récit* latino, in quanto non solo ne riprende con precisione i contenuti, ma ne imita in alcuni punti anche la prosa³²⁷. Si tratta dell'anonima compilazione in volgare veneziano de *Li Miracoli de Senta Maria*, ad oggi trådita unicamente nel Cod. Par. N.A.L. 503 ai ff. 67-108³²⁸. Quest'ultima miscellanea presenta dei miracoli inseriti in una inedita cornice dottrinale³²⁹ e, nella prima sezione della raccolta, la storia de *lo biado Çoane bocadoro* occupa il f. 76rv, costituendo il sesto miracolo³³⁰.

³²⁶ Alcuni dati interni, per cui si rimanda alla consultazione di Levi, spingono tuttavia a considerare come periodo della sua elaborazione più il XIV sec. che il XV, avvicinando dunque la data di confezionamento della sezione del codice a quella dell'elaborazione dei volgarizzamenti; cfr. E. LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1917, p. CV.

³²⁷ Lo stretto rapporto tra questi due testi, soprattutto a partire dal *récit* trådito dalla collezione catalana (*Rivipullensis* 193), si configura come assai probabile a causa di alcune corrispondenze puntuali riscontrate in fase di confronto (ripresa di avverbi, elementi minimi, nonché verbi spesso nello stesso ordine logico così come presentati nella versione latina). Per tali confronti e per le ipotesi da essi formulate (qui non oggetto di studio), si rimanda ancora a NEGRI, *Una nuova fonte* cit., i.c.s.

³²⁸ Ms. Paris, *Bibliothèque Nationale de France, Nouvelles Acquisitions Latines* 503; cfr. *Ibid.*, p. CII. Lo studioso, rilevando in varie narrazioni la menzione «dell'ordine e del monastero di 'Cistello' (Cistello = Cîteaux)», avanza l'ipotesi di un monaco cistercense per l'autoria.

³²⁹ Queste sono le parti che formano la miscellanea, così come descritta da Levi: «1. Bonincontro de' Bovi, *Storia del conflitto tra la Chiesa e Federico Barbarossa*, cc. 1a-20; 2. Castellano da Bassano, *Poema sulla pace tra Alessandro III e Federico Barbarossa nel 1177*, cc. 21-47; 3. *Istoria sancti Brandani*, cc. 48b-60; 4. *Un miracolo latino della Vergine*, cc. 60-61; 5. *Orazione latina alla vergine*, c. 61; 6. *Orazione volgare in prosa*, c. 62; 7. *Poemetto intorno a S. M. Maddalena*, cc. 62b-64; 8. *Li miracoli de Senta Maria*, cc. 67-108; 9. *Narratio Passionis d.ni nostri J. Christi secundum Nicomedem*, cc. 111-136b; 10. Giovanni da Parma, *Incipit sacrum conmercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*, cc. 137-144».

³³⁰ Cfr. NEGRI, *Una nuova fonte* cit., i.c.s.

Infine, la terza occorrenza è quella relativa ad una seconda attestazione della raccolta di Ripoll, contenuta nel Ms. Alcobacense 39 e risalente alla seconda metà del XIV sec. Questa «colectânea mariana» si compone di due parti distinte, pur trasmettendo gli stessi contenuti del Ms. Rivipullensis 193, fatta eccezione per due dei miracoli narrati³³¹. Sebbene l'ordine dei prodigi rispecchi nella quasi totalità delle parti quello di quest'ultimo, si può rilevare nell'alcobacense una maggior consapevolezza strutturale nei due prologhi all'inizio dei due gruppi autonomi di *miracula*, vestigio forse di un apografo comune. Il miracolo del Crisostomo – sempre narrato nei termini precedentemente indicati anche in merito alla sua figura – si situa nel primo gruppo formato da 15 narrazioni di carattere universale³³². Si veda la seguente tabella, volta a riassumere le occorrenze appena commentate e a stabilire dunque quella tradizione diretta consultata con buona probabilità dal *Sabio* e la sua corte per il confezionamento del testo:

e. Tradizione del miracolo su Giovanni Crisostomo

SIGLA	INCIPIT	PERIODO
Ms. Rivipullense 193 (3)	Beatus iohannes os aureum constantinopolitanus	fine XII
C. de Santa maria (138)	E dest' un miragre, per com' eu oy	fine XIII
Ms. Par. NAL 503 (6)	El se leçe ke lo biado Çoane bocadoro, patriarca	inizio XIV
Ms. Alcobacense 39 (3)	Beatus Iohannes os aureum Constantinopolitanus	XIV

Se questa risulta essere la tradizione principale che avrebbe dunque potuto ispirare direttamente la CSM 138 con l'annessa immagine dai caratteri penitenziali riservata al *Bocadoro*, anche altre leggende parallele aventi il santo antiocheno per protagonista sembrerebbero comunicare tali caratterizzazioni, dimostrando dunque come l'ambiente miracolistico fosse ormai del tutto orientato nel rinnovare del santo i tratti già menzionati, ambiente a cui dunque nemmeno la CSM aveva saputo sottrarsi del tutto³³³. Si tratta di storie che potrebbero inoltre essersi formate a partire sia da quel nucleo miracolistico già visto per la *Vita*, sia dal *miraculum virginis* descritto nel precedente paragrafo, con, in aggiunta, alcuni motivi derivati questa volta da altre vicende, legate ad altre figure

³³¹ Per una descrizione completa, cfr. M. MARTINS, *O Livro dos Milagres da Bem-aventurada Virgíem Maria*, in «Brotéria», 70, 1960, pp. 517-532. Si rimanda anche all'utile prospetto comparativo presente in A. A. NASCIMENTO, *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, p. 57.

³³² Nascimento appone a questa prima sezione l'etichetta di «cosmopolita». Il secondo gruppo di prodigi, infatti, conta 7 *miracula* legati al santuario di Rocamadour, quindi di carattere locale; cfr. *Ibid.*, pp. 48-56.

³³³ Si vedranno in seguito alcuni punti al riguardo, in quanto rilevare una 'originalità' alfonsina pur in questa continuità si rivela comunque possibile nella trattazione del *miraculum*.

beneficiate dalla Vergine³³⁴. Nella fattispecie, si fa qui riferimento ad alcune narrazioni in versi che solo nel corso del XIII sec. – almeno stando ai documenti oggi a disposizione – vennero riadattate sulla figura del patriarca bizantino, forse per rafforzare la promozione di una certa condotta penitenziale particolarmente caldeggiata da quelle nuove correnti evangeliche già manifestatesi nell’ordito dei miracoli raccolti a Ripoll³³⁵.

Un primo esempio è ben rappresentato da una tarda versione francese contenuta nei *Miracles de Nostre Dame par Personnages* (XIV sec.)³³⁶. Qui, il dramma rubricato «Cy commence un miracle de Nostre Dame de saint Jehan Crisostomes et de Anthure, sa mère, comment un roy lui fist coper le poing et Nostre Dame lui refist une nouvelle main», presenta infatti una vicenda che – lo si ripete – sebbene diversa complessivamente da quella precedentemente narrata nella CSM 138 e nelle tre collezioni descritte, ne mostra comunque il nucleo fondamentale (esilio, preghiera, intervento della Vergine) nella prima parte dell’opera e sempre con le conseguenti connotazioni penitenziali (imposte) che caratterizzano la figura del patriarca. La parte più interessante di questa narrazione è quella relativa all’esilio che qui però viene sperimentato dal santo a seguito di una ingiuriosa accusa di violenza sessuale nei confronti della figlia di un re presso cui il religioso – come si racconta – aveva trovato un alloggio temporaneo. Nel testo, si può leggere infatti come il Crisostomo venga allontanato dalla corte dei sovrani senza possibilità di difendersi o opporsi in seguito a tale decisione. Si allude anche al martirio, necessario per poter espiare le proprie colpe. E ancor prima di entrare nel deserto, il Crisostomo si affida al Signore, riproponendo quindi anche lo stilema della preghiera per ottenere il conforto celeste che lo possa, oltre che aiutare, anche riabilitare in un momento di così evidente difficoltà (vv. 594-612)³³⁷:

³³⁴ Si tratta della vicenda di isolamento tradizionalmente associata all’eremita Albano, alla quale qui viene appunto a sovrapporsi la figura del Crisostomo, sia di quelle che trattavano l’episodio dell’amputazione della mano (poi riattaccata dalla Vergine) di san Giovanni Damasceno, narrando una punizione simile occorsa al santo di Antiochia. Questi adattamenti dimostrerebbero inoltre l’appartenenza di queste leggende ad una fase già più tarda dell’elaborazione dei motivi miracolistici mariani, dato che ci si serviva di motivi già ampiamente attestati in precedenti collezioni di carattere universale.

³³⁵ Cfr. BARAUT I OBIOLS, *Un recull* cit.

³³⁶ Una delle prime notizie in merito, ci è stata offerta ancora molto tempo fa da Alessandro D’Ancona: «Nella ricca collezione di antichi ‘Misteri’, in gran parte inediti, che conservasi nella Biblioteca imperiale al N. 7208, trovasi sul Patriarca di Bisanzio un dramma intitolato: ‘D’un roy qui fit couper les points à Saint Jean Chrysostomes, et Notre-Dame luy refit une nouvelle main’». Cfr. A. D’ANCONA (a cura di), *La leggenda di Sant’Albano, prosa inedita del secolo XIV e la storia di San Giovanni Boccadoro secondo due antiche lezioni in ottava rima*, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1865, pp. 39-40.

³³⁷ Cfr. C. WAHLUND, *Miracle de Nostre Dame, de Saint Jehan Crisostomes et de Anthure, sa Mère, franskt skâdespel från det fjortonde århundradet, efter en handskrift på National-Biblioteket i Paris för första gången utgivet*, Norstedt & Söner, Stockholm, 1875; poi raccolto in Paris - Robert, *Miracles de Nostre Dame* cit., pp. 251-307.

[La Royne] Vous mentez. Le fait se descuevre,
Car elle est preste d'acouchier.
Comment l'osastes approuchier?
Dites, faux prestre!

[Le Roy] Or tost, seigneurs! Alez le mettre
Oiu desert pour mengier aus bestes;
Puis qu'il est homs si deshonnestes,
Morir y doit [...]

[Second Chevalier] Sa, maistre, sa, passez avant!
Morir vous convient a martire,
Puis qu'il plaist au roy, nostre sire;
Tost levez sus.

[Jehan] E! Tresdoulx glorieux Jhesus,
Soiez hui a m'ame confort,
Si voir com vous savez qu'a tort
Sui comdampnez.

Successivamente, il santo si cimenterà in un'altra ed accorata preghiera, questa volta indirizzata direttamente a Maria. In questa orazione sottolinea la sua ingiusta condanna («de ce qu' a tort sui ci jugiez», v. 628) e implora la Vergine di evitare che egli divenga cibo per le bestie feroci, elemento che richiama già la sua presenza in un territorio selvaggio ed inospitale: «deffendez moy d'estre mengiez | des bestes qui hantent par cy» (vv. 629-630). La Vergine, infine, entra in scena come nel *miraculum*, ma qui solo dopo aver chiesto consiglio ai due arcangeli Michele e Gabriele per fare la sua apparizione nel deserto «sauvage et hideux» (v. 642). Dichiaro infine apertamente di voler soccorrere *Jehan*, il quale le risponde – unico riferimento ad una qualche attività scritturale, sebbene non certo dottrinale che lo riguarda – promettendole di dedicarle un libro di lodi (vv. 659-701):

[Nostre Dame] Jehan, amis, ne pleure plus,
Mais aies cuer plain de leesce.
Je sui des anges la deesce,
Qui ci te vieng reconforter
Et ton cuer de grace enorter.
Pour ce que tu m'as bien servi
Vueil je que te soit desservi,
Car ce que m'as requis avras
Et briefment t'en appercevras
En tel chose que ne vueil dire;

Et saches que celle a martire
Qui te fist yci amener
Travaillera sanz enfanter,
Jusqu'a tant que savoir ait fait
Que tu n'as coulpes ou meffait
Pour quoy tu es cy endroit mis.
Ralons nous ent, mes doulx amis.
Jehan, a Dieu! [...]

[Jehan] E! Doulce vierge, qui la guerre
D'entre Dieu et homme apaisas,
Dame, bien voi que ne m'as pas
Oblié, dont je te graci,
Quant a moy es venue ci
Pour moy plus affermer en grace.
Certes, c'est bien droit que je face
Loenges de ta grant bonté,
Et si feray je en verité.
Combien que je n'en soie digne,
Toutesvoies, vierge benigne,
J'ay en mon cuer un ferme espoir
Qu'en gré prendrez, si com j'espoir,
Les loenges que je diray
De vous, dont un livre feray

Una variante meno complessa di questa vicenda, ma avente sempre come protagonista il santo di Antiochia, si trova anche in due cantari italiani³³⁸. Qui si assiste ancora ad un episodio di violenza carnale ai danni di una giovane da parte di un romito, identificato con lo stesso *Boccadoro*. Quest'ultimo uccide la figlia e, pentito per quanto era stato capace di fare, raggiunge volontariamente un ambiente di privazione: per sette anni vivrà nel deserto finendo con l'assumere un aspetto belluino. Verrà infine richiamato a corte dove il nuovo nato della regina, acquistando prodigiosamente la facoltà di parola, emetterà però un ordine preciso che lo riporterà – ma questa volta forzatamente – nella condizione dell'esiliato: allontanare definitivamente il *Boccadoro* dalla corte regia³³⁹.

³³⁸ Cfr. LEVI, *Il libro cit.*, p. CXIX.

³³⁹ Cfr. D'ANCONA, *La leggenda di Sant'Albano cit.*, p. 43.

2.2.3 La componente penitenziale: continuità e variazione

Si è detto nei paragrafi precedenti, dove si è tentato di delineare la sparuta tradizione miracolistica mariana che annovera tra i suoi protagonisti *san Giovanni di Costantinopoli*, come tutta questa tradizione – CSM 138 compresa – restituisca del patriarca un'immagine inusuale e, per certi versi, lontana da quella del grande ed inattaccabile Dottore della Chiesa di cui ci informa la parte centrale della sua *Vita*. Essa sembra infatti considerarlo solamente all'interno di quel clima che non solo lo vedeva al centro di meschine congiure nei suoi confronti – ordite nella biografia del santo dal rivale Teofilo, vescovo di Alessandria e da uno stuolo di prelati a lui ostili con la compiacenza del potere imperiale –, ma che infine ne aveva decretato pure l'esilio in direzione del Mar Nero³⁴⁰.

Pur concordando su tali scelte con la rimanente tradizione, che è quella appunto che caratterizza l'intera vicenda del santo cacciato da Costantinopoli e costretto a vagare come un povero mendicante, senza meta, prima di venire soccorso da Maria, il testo galego-portoghese sa fornire anche qui delle novità interessanti sul piano narrativo che si riflettono inevitabilmente anche sulla caratterizzazione della sua figura virtuosa. Tali innovazioni, come si vedrà, sembrerebbero inoltre avvicinarlo all'ambiente agiografico del XIII sec., tentandone un'identificazione – anche se non è possibile stabilire il grado di consapevolezza di questi mutamenti – con la tipica figura del penitente errante, particolarmente incline ad intraprendere un pellegrinaggio per scopi riparatori³⁴¹. Se ci si sofferma sulla sua esperienza dal punto di vista delle parti in gioco, il suo appare infatti come una sorta di martirio in quanto risulta evidente come all'inizio venga messa in atto nei suoi confronti una vera e propria persecuzione culminata in una punizione corporale cruenta (l'estrazione degli occhi) e, in seguito, nel ferimento mediante caduta in un rovelto. Se invece si prende in considerazione l'intera vicenda nel suo complesso, ecco che, alla figura del 'martire per la fede', se ne sovrappone una certamente più familiare per l'intero *corpus* delle CSM, nonché per la società del tardo medioevo: quella del pellegrino penitente impegnato in un 'martirio bianco', obbligato ad intraprendere un viaggio all'insegna di puntuali esperienze di privazione fisica e spirituale per poter raggiungere, da una meta non precedentemente stabilita, una destinazione poi inaspettata ma pienamente rivelata, in questo caso il luogo salvifico dell'apparizione mariana.

³⁴⁰ Cfr. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo* cit.

³⁴¹ Cfr. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo* cit., p. 157.

La sua vicenda trova interessanti punti di contatto con quel tipo di pellegrinaggi (inizialmente senza una meta prefissata) che – come ricordava non molto tempo fa Elvira Fidalgo Francisco – venivano intrapresi a modo di castigo per scontare una condanna in particolari sentenze civili³⁴². Così come in quelle particolari circostanze punitive, la stessa figura del *peregrinus* appare qui definibile non tanto nell’accezione di *viator* intento a visitare uno specifico santuario a causa di una personale devozione, (significato che assume inoltre solamente una volta che il pellegrinaggio verso santuari riconosciuti nella loro importanza diviene pratica stabile e ampiamente riconosciuta nel suo essere complemento efficace per la propria realizzazione spirituale), ma in quella che prende le mosse dalle lettere di san Paolo, uno dei primi ad utilizzare la parola nel contesto cristiano. Egli, infatti, nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, si prodiga in una celebre metafora volta a descrivere quella condizione in cui versano tutti i fedeli, per natura obbligati a rimanere in un corpo fisico negandosi in tal modo la prossimità spirituale con il Creatore. San Paolo esprime questo concetto nei termini che seguono (5, 1-8): «dum sumus in corpore, peregrinamus a Domino». Qui il termine richiama una sorta di esilio interiore, una condizione di distacco dell’uomo nei confronti di Dio. A partire da qui, il termine inizierà ad assumere il significato di ‘esiliato’ e di ‘viaggiatore’ lontano dalla sua patria³⁴³. Si tratta inoltre di un *peregrinus* come quelli che comparivano nei documenti prima dell’XI sec., dove il punto di vista non era tanto quello del viaggiatore, bensì quello di chi – come afferma Anguita Jaén – doveva «socorrerlo y hospedarlo [...] por ser un *peregrinus* [...] un extranjero carente de derechos»³⁴⁴.

E sarà proprio in tal senso, probabilmente notando e sfruttando questi punti di contatto tra passato e presente, che tutta la vicenda verrà ulteriormente caratterizzata dallo *scriptorium* come una *romeria* sia spirituale che fisica.

³⁴² Cfr. E. FIDALGO FRANCISCO, *Peregrinos en las ‘Cantigas de Santa María’*, in S. López Martínez-Morás et alii (ed.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (Siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2013, pp. 207-223, a p. 209: «se impusieron peregrinaciones también como castigo en sentencias civiles. Esto podía tener que ver con las penas del exilio y el destierro, ya que unas y otras tenían en común el alejamiento de las víctimas y del lugar del crimen [...] en delitos de sangre [...] La arraigada creencia en la eficacia de la intercesión de los santos para obtener el perdón de los pecados hizo que la obligación de caminar sin una meta determinada se transformase en la visita a un célebre santuario [...] Aún en los casos en los que no se señalase un sitio determinado de destino, el penitente solía visitar los santuarios más célebres, donde [...] conseguir intercesiones probadamente poderosas».

³⁴³ Cfr. J. M. ANGUIITA JAÉN, *Peregrinatio: la conformación de un concepto, la transformación de una realidad (s. XI)*, in S. López Martínez-Morás et alii (edd.), *Identidad europea e intercambio culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2013, pp. 151-168, a p. 152.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 157.



San Giovanni di Costantinopoli in cammino
Cod. T-I-1, f 194r

Se, da come si è detto, l’ambientazione generale del *miraculum* evoca, se non proprio l’immagine di un *peregrinus* di santuario, almeno quella del *viator* in esilio per raggiungere una illuminazione spirituale (o una redenzione) alla fine del proprio percorso, due oggetti introdotti nel testo galego-portoghese potenziano la percezione di questo universo referenziale particolarmente in voga nel corso del XIII sec. A tal proposito, si confrontino le due versioni in prosa (latina e veneziana) con i vv. 21-30 del testo alfonsino:

CSM 138	Rivipullensis 193	Par. N.a.l 503
<p>E ar mandaronlle que logo sair se fosse da terr’, e non leixaron ir null’ ome con ele pera o servir, mas deronlle pouco pan e un bordon [...]</p> <p>Pois esto fezeron, forono meter eno caminno que devia tēer; e poilo leixaron, foi logu’ el torcer e caeu en un mui gran silvar enton.</p>	<p>cum esset iniuste expulsus a patriarchatu [...] egere cepit [...] Quadam vero die cum ad quendam locum ipse vellet ire inter vepres solus, carens ductore, cecidit involutus.</p>	<p>siando iniustamente descaçado del patriarcado[...] comença d’aver necessidade [...] e voiendo un di andar ad un logo, siando forsi solo o sença guida, cade stravalto entro le spine.</p>

La sequenza considerata ha il merito di introdurci – lo si ricorda – nella prima parte ‘viva’ della narrazione, quella cioè che si apre con l’atto scatenante il dramma di cui si rende protagonista il religioso, consistente nella cacciata dalla città di Costantinopoli e, in seguito, nella caduta miserabile tra i rovi di un cespuglio sul quale il santo incespica durante il cammino³⁴⁵. Nella versione latina, così come nel volgarizzamento che, con buona probabilità, ne sarebbe scaturito tempo dopo, questo passo viene trattato in maniera alquanto succinta, senza l’aggiunta di particolari dettagli di colore che finiscano per caratterizzare la figura del santo oltre il piano delle azioni riportate a modo di cronaca: si dice infatti di come, avendo la necessità di recarsi in un luogo³⁴⁶, trovandosi del tutto solo e senza una guida, finirà per cadere (‘stravalto’) tra le spine. Le premesse, inoltre, riguardano solamente la sua cacciata, mantenendo l’intero episodio sul vago e non

³⁴⁵ Più precisamente nella parte di transizione tra quello che generalmente viene definito come *initium narrationis* e il *medium narrationis* che si dà già nella strofa seguente; per la terminologia, cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., p. 125, nonché il fondamentale e più esteso E. FIDALGO FRANCISCO, *Esquemas narrativos en las ‘Cantigas de Santa Maria’ (I)*, in «Studi Mediolatini e Volgari», 38, 1992, pp. 31-100.

³⁴⁶ Il riferimento ad un luogo e alla sua volontà di andarci (come se il trauma della cecità fosse già passato) spingerebbero inoltre ad ipotizzare come nelle due versioni, latina e veneziana, la condizione di cecità del santo lo riguardi ormai da qualche tempo e come quindi la vicenda non si svolga nell’arco di un singolo giorno.

informando né sui suoi preparativi, né tantomeno sulle modalità con cui si realizza l'allontanamento dalla città. Maggiori dettagli in merito a questi aspetti si trovano invece nella versione galego-portoghese. Quest'ultima arricchisce il canovaccio latino sottolineando come la condizione di solitudine dell'esiliato fosse assoluta e come gli stessi aguzzini lo avessero accompagnato all'inizio del sentiero da intraprendere fornendogli qualche pezzo di pane e un bastone per il viaggio. Tra i primi elementi di novità che saltano subito all'occhio nel nuovo testo alfonsino, unico erede nella penisola iberica – per quanto ad oggi ne sappiamo – del *récit* probabilmente formatosi in area francese nel corso del XII sec. e poi confluito nella raccolta catalana già menzionata, vi sono proprio quelli che riguardano questi pochi effetti personali concessi all'esiliato.

Il *pouco pan* – dettaglio non menzionato nei *récits* in prosa – al di là di costituire un elemento di privazione imposto da chi accompagna il santo alle porte di Costantinopoli per facilitarne l'esilio – appare anche come il simbolo di quella frugalità che contraddistingueva la privazione ascetica anche sul piano dell'alimentazione, culminata spesso in lunghi ed estenuanti digiuni³⁴⁷. Maggiormente interessante si rivela invece l'inserimento del termine *bordon* tra gli oggetti ceduti al religioso per affrontare la dura esperienza dell'esilio, anche se potrebbe sembrare un dettaglio di poco conto nell'economia della storia e parimenti irrilevante per una caratterizzazione della figura del padre antiocheno. Questa parola infatti non si rivela del tutto gratuita o scontata nel contesto della letteratura medievale, soprattutto in quella 'di viaggio'. Il termine *bordon* non può essere considerato come un sinonimo del tutto equivalente ad un bastone generico, ma, più precisamente, un tipo di attrezzo generalmente ricurvo all'estremità superiore ed associato ai camminanti. Si tratta di una parola già pienamente specializzata che richiama proprio il corredo con cui si dotavano i pellegrini prima di intraprendere un viaggio fisico, capace anche di comunicare importanti connotazioni sul piano spirituale³⁴⁸.

³⁴⁷ Era inoltre un cibo particolarmente legato alla figura del Crisostomo, come ci informa la sua *Vita*, anche se l'aggiunta Alfonsina difficilmente avrebbe potuto riferirsi a tali notizie. Crisostomo infatti, durante la permanenza giovanile nell'*Asceterion* aveva abituato il suo corpo a pasti frugali proprio con il pane, oltre ad aver introdotto durante la messa la pratica di mangiare un pezzo di pane dopo l'eucaristia (costume bizzarro che verrà utilizzato anche come uno dei capi d'accusa durante il *Sinodo della Quercia* per farlo apparire come blasfemo); cfr. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo* cit. Più in generale richiama però proprio l'alimentazione tipica dell'asceta, caricandosi anche di importanti connotazioni simboliche sul piano spirituale: il pane, in effetti, è equiparato nella liturgia al corpo di Cristo.

³⁴⁸ Cfr. ANGUITA JAÉN, *Peregrinatio: la conformación de un concepto* cit., pp. 161, 163. Su questo 'oggetto simbolo', cfr. anche F. SINGUL, *Espiritualidad, ritos y simbología* cit., p. 134, dove lo studioso specifica come questo oggetto fosse ritenuto di fondamentale importanza, un vero e proprio simbolo del pellegrinaggio, tanto da venire benedetto con una cerimonia dedicata e solenne al principio del viaggio.

A conferma di tale caratterizzazione – con dunque evidenti implicazioni anche in quella della figura del Crisostomo – si può facilmente rilevare come nelle *CSM* il ‘bordone’, qualora venga espressamente nominato, appaia sempre associato ad un contesto di pellegrinaggio. Si veda, ad esempio quanto viene riportato ai vv. 23-26 della *CSM* 189³⁴⁹ dove la parola *bordon* viene ripetuta per ben due volte. La prima di queste menzioni avviene in concomitanza con quella del termine *romeiro*, il quale indica appunto uno dei vari tipi del pellegrino così come definito nel corso del XIII sec.: «yr log’ a Santa Maria romeiro con seu bordon» (v. 26)³⁵⁰. Rimanendo all’interno della stessa *CSM*, la seconda citazione dell’oggetto viene in seguito effettuata durante il pieno svolgimento del viaggio, quando il *romeiro* si porta già sulla strada che lo condurrà alla meta prefissata: «Aquesto fez el muy cedo e meteu-ss’ ao camyo con seu bordon ena mão» (v. 26). La parola *bordon*, sempre designante il bastone del pellegrino, compare a più riprese anche nella *CSM* 253 (vv. 3, 26, 32, 36, 53, 61, 68 e 71) in riferimento, questa volta, ad un pesante bastone di ferro portato dal camminante a modo di strumento di penitenza. In questo caso, quest’ultimo viene fornito ad un peccatore da un abate affinché il primo si sentisse obbligato nell’intraprendere un viaggio di purificazione interiore; elemento dunque dalla valenza penitenziale funzionale non solo alla stessa punizione fisica (attraverso il suo peso, ricordando dunque la croce del Cristo trasportata da questi fin sulla cima del Golgota), ma anche in seguito alla realizzazione di un prodigio per via del suo alleggerimento da parte della Vergine³⁵¹. Si veda, a tal proposito, quanto riportano le stanze quarta e quinta, le quali mostrano appunto lo stretto legame tra il ‘bastone’ e la realtà della *romeria* (vv. 21-29):

O ome bõo entendeu | que andava en pecado,
e foi-sse confessar logo; | e pois foy ben confessado,
recebeu en pẽdença | que fosse logo guisado
pora yr a Santiago, | ca lle mandou seu abade.

Il buon uomo capì che perseverava nel peccato,
e fu subito a confessarsi; e dopo che fu ben confessato,
ricevette per penitenza dal suo abate
di recarsi immediatamente a Santiago.

³⁴⁹ Cfr. *CSM* 189, p. 215.

³⁵⁰ Sulla tipologia del *romeiro* confrontata con quella di altri tipi di pellegrini (in base dunque alla loro meta), cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Roma, Santiago, Jerusalén. El mundo de las peregrinaciones*, Madrid-Barcelona, Lunwerg editores, 1999.

³⁵¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 355-358.

Des i un bordon levasse | de ferro en que ouvesse
de livras viint' e quatro | e, como quer que podesse,
a ssas costas ou na mão | o levass' e o posesse
ant' o altar de san Jaime [...]

E che portasse con sé un bordone di ferro e che
fosse di ventiquattro libbre e che lo portasse,
a suo piacimento, sulle spalle o in mano; e lo posasse
ai piedi dell'altare di san Giacomo [...]

Lo stesso termine, sempre associato alla figura del pellegrino, compare nella CSM 382, al v. 54. Qui, addirittura, esso finisce per costituire una sorta di *sineddoche*, arrivando ad essere utilizzato dal versificatore come elemento identificativo dello stesso pellegrinaggio. Il fatto appare evidente quando il nobile protagonista del *miraculum*, vessato dal re del luogo ove dimorava, comunica alla Vergine Maria la promessa di recarsi a piedi al famoso santuario di *Santa Maria do Porto* come ringraziamento di un possibile intervento riappacificatore ad opera della stessa Madre di Dio, per risolvere dunque positivamente il contenzioso che l'uomo continuava ad avere con lo stesso sovrano, in quanto quest'ultimo si rifiutava di concedergli la terra precedentemente promessagli in dono come riconoscimento ai suoi servizi (vv. 51-54)³⁵²:

E se m'aquesta merçee | Santa Maria fezer
do gran Port', eu lle prometo | que lle darey como quer
dez livras de bõa çera, | e fille-as quem quiser;
demaís irei a ssa casa | e levarey meu bordon.

E qualora santa Maria mi facesse questa grazia
al gran Porto, io le prometto che le darò
dieci libbre di buona cera, e chi voglia le prenda;
inoltre mi recherò alla sua casa e porterò il mio bordone

Come si è potuto pertanto notare dall'analisi di questi esempi tratti da altri testi alfonsini, tale termine – sempre qualora appaia nel contesto delle CSM – non sembra essere del tutto casuale, sia che si trovi all'interno del verso, sia che sia posto in posizione di rima (scongiurando così anche quell'assolutismo critico in merito ad una possibile presenza nei testi come elemento selezionato più per la sua valenza sul piano fonico o metrico che non su quello più propriamente referenziale)³⁵³.

³⁵² Cfr. CSM 382, p. 278.

³⁵³ Risulta qui utile anche un breve *excursus* in altri contesti romanzeschi, il quale confermerebbe l'intima associazione tra il *bordon* e la realtà del pellegrinaggio o della *romeria*. Si veda, ad esempio, quanto attestato in area italiana tra la fine del XIII e l'inizio del XV se. Il primo esempio raccolto si rifà al *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* composto tra il 1271 e il 1275: «tornò in suo paese,

Anche nella CSM 138 dunque, l'atto della concessione del *bordon* associato all'indicazione del cammino da intraprendere per uscire da Costantinopoli sembrerebbe richiamare fin da subito questo universo referenziale, nel quale – come già osservato cursoriamente da John Keller proprio in merito alla CSM 138 considerata in un orizzonte più ampio – il *bordon* costituiva una sorta di 'accessorio del pellegrino' (*pilgrim's stuff*) irrinunciabile³⁵⁴.



disconosciuto, in modo di pellegrino, con ischiavina e con bordone»; cfr. A. D'AGOSTINO (a cura di), *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 209. La stessa valenza si ritrova dapprima nella *Cronica* di Giovanni Villani, risalente al 1348 («io venni in tua corte povero romeo [...] fammi dare il mio muletto, e 'l mio bordone», e poi nel volgarizzamento toscano della *Legenda Aurea*. In quest'ultimo testo, il termine risulta riferito alla figura di san Giacomo, dove appare evidentissima la sua funzione di sostegno per il cammino (ma anche di arma contundente, per una eventuale difesa dai numerosi malintenzionati che, come ci insegnano le narrazioni e le memorie di viaggio, potevano mettere in difficoltà a più riprese i viaggiatori): «e porta nella mano manca il sacchetto [...] e ne l'altra il bastone del povero, le quali [...] aveva aiutati ne la via, si che 'l bordone tenea per lancia». Per quest'ultime due occorrenze, cfr. G. PORTA (a cura di), *Giovanni Villani. Nuova Cronica*, 3 voll., Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, 1990-1991, VII, p. 401; A. LEVASTI (a cura di), *Beato Iacopo da Varagine. Leggenda Aurea, volgarizzamento toscano del Trecento*, 3 voll., Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, II, 1924-1926, p. 827.

³⁵⁴ J. E. KELLER - A. GRANT CASH, *Daily Life Depicted in the Cantigas de Santa Maria*, Kentucky, University Press of Kentucky, 1998, p. 55.

2.2.4 La componente ‘dottrinale’: una strategia di presentazione alfonsina

Sebbene nello *scriptorium* del *Sabio* la vicenda non venga del tutto stravolta nelle sue linee essenziali che restituiscono del santo quel carattere penitenziale poi avvicinato ancora di più alla già promossa immagine miracolistica di un *peregrinus* alla ricerca di una redenzione, un’ulteriore analisi tra il *récit* latino e il testo galego-portoghese permette di cogliere altre differenze significative sul piano della rappresentazione della ‘santità’ crisostomica e su quegli elementi che arrivano così a giustificarla o confermarla appieno. Queste prime divergenze della CSM 138 rispetto alla tradizione di riferimento possono rilevarsi già nell’*exordium*, deputato dunque – così come accade in molti altri testi – a tratteggiare le informazioni principali sul protagonista del prodigio, prima dell’inizio vero e proprio della narrazione dei fatti che, in questo caso, si dà nell’ultima parte della stessa strofa (vv. 9-18):

CSM 138	Rivipullensis 193	Par. N.a.l 503
<p>E dest’ un miragre, per com’ eu oi, dizervos quer’ ora e contar aqui que Santa Maria fez, com’ aprendi, por Joan Boca d’ Ouro, nobre barón [...]</p> <p><u>Que disse muito ben dela e dos seus feitos, e de como foi madre de Deus;</u> por end’ os gentiis maos e encreus sacaronll’ os ollos a gran traición.</p>	<p>Beatus Iohannes os aureum Constantinopolitanus patriarcha, de quo sanctus Iheronimus ait quia opto dampnari cum Ihoanne et salvari cum illo, cum esset iniuste expulsus a patriarchatu, corporali lumine privatus, egere cepit.</p>	<p>El se leçe ke lo biado Çoane Bocadoro, patriarca de Constantinopoli, siando iniustamente descaçado del patriarcado, perduda la vezuda, començà d’aver necessidade [...]</p>

Come si può rilevare da una lettura comparata dei passi appena proposti, tra le informazioni che caratterizzano la figura del santo, le versioni latina e veneziana si soffermano solo sulla carica ricoperta dal religioso antiocheno nel santuario di Costantinopoli. I due testi in prosa lo ricordano dunque per quell’aspetto della sua eccezionalità che ha a che vedere con l’amministrazione di un luogo di culto, mettendolo dunque in luce sotto il profilo vescovile. Al contrario, lo *scriptorium* di Alfonso X aggiunge ai vv. 15-18 due informazioni di rilievo per la caratterizzazione di Giovanni come santo Dottore della Chiesa, informando con puntualità sui suoi meriti dottrinali.



San Giovanni di Costantinopoli allo scrittoio
Cod. T-I-1, f 194r

Le due informazioni non sembrerebbero costituire indicazioni aleatorie, da considerare solamente come riempitivi utili ad una *amplificatio* generale del testo. Ad una lettura attenta infatti, si può ipotizzare come la prima informazione (v. 15) alluda ad un giudizio positivo sulla figura della Vergine espresso nel corso della sua attività di teologo mariano: «que disse muito ben dela e dos seus | feitos». La seconda (v. 16) potrebbe invece fare riferimento al suo sostenere la dottrina della *Theótokos*, affermando non solo il fatto di come Maria potesse essere considerata, a tutti gli effetti, col titolo di ‘Madre di Dio’, ma alludendo ad una sorta di spiegazione di tale principio da ricercarsi nelle omelie del santo³⁵⁵. Parimenti, si potrebbe ipotizzare che questi due versi vogliano comunicare anche un terzo aspetto facente parte della catechesi di Giovanni Crisostomo su Maria, particolarmente legato al tema precedente, se ci si sofferma sull’avverbio *como* riferito all’atto del concepimento e del successivo parto: quello relativo alla maternità, considerato anche in merito all’enigma della perpetua verginità della Madonna³⁵⁶.

Quanto al primo punto, l’indicazione si rende legittima se si considera la teologia elaborata da Giovanni: la riflessione sulla figura della Santa Vergine, caratterizzata da giudizi complessivamente positivi sulla sua persona – dunque, in riferimento a quel *ben dizer* precedentemente menzionato – riguarda in effetti una parte significativa della teologia crisostomica³⁵⁷. Essa si riflette principalmente su due aspetti difesi dal religioso nei suoi scritti, e per i quali si era reso famoso presso i suoi contemporanei, ma anche tra i commentatori successivi: la credenza della costante ricerca di perfezione da parte della Vergine Maria e la sua progressiva acquisizione di consapevolezza del proprio valore nella storia della salvezza divina, grazie anche ad un giudizio positivo che – stando alle glosse crisostomiche sui Vangeli – lo stesso Gesù avrebbe dimostrato di avere nei suoi confronti in varie occasioni. Giovanni di Costantinopoli affronta il tema del riconoscimento del valore della Vergine, ad esempio, quando si appresta a commentare il breve dialogo che Maria intrattiene con Gesù in occasione dell’episodio delle *Nozze di*

³⁵⁵ A tal proposito, si noti che l’oggettiva del v. 16 dipende ancora dal verbo *disse* presente nel verso precedente: «que disse [...] de como foi Madre de Deus».

³⁵⁶ E questo se si conferisce l’accento su quel *como*, indicante non solo al ‘come’ fosse possibile che potesse essere considerata ‘Madre di Dio’, ma anche al ‘come’ avesse potuto concepire essendo considerata ‘verGINE’. Sulla connessione dei due aspetti, cfr. E. FIDALGO FRANCISCO (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria: edición e comentario*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2003, p. 151.

³⁵⁷ Cfr. G. GHARIB *et alii* (a cura di), *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci*, Roma, Città Nuova, 2001², p. 406.

Cana narrato nel Vangelo di Giovanni (2, 1-4), cioè nella seconda parte delle *Homilias* 21 e 22 preposte al commento del passo giovanneo³⁵⁸.

Durante la festa di Cana, il vino finisce e tale mancanza viene comunicata dalla Vergine a suo figlio, forse aspettandosi un suo intervento che la potesse mettere in buona luce e considerazione agli occhi dei commensali («Vinum non habent»), in virtù dell'autorità che, come buona madre, avrebbe dovuto dimostrare. Maria qui – a detta dell'antiocheno che commenta il passo – sembrerebbe tradire la sua debolezza umana nel caldeggiare un simile atto da parte del Figlio, nonché una certa dose di vanagloria nel voler dimostrare quel controllo che, in quanto madre terrena, avrebbe voluto avere su di lui³⁵⁹. Ma un inquadramento positivo sulla sua natura viene permesso, a dire del Crisostomo, proprio dalla risposta data da Gesù in seguito a tale richiesta, solo apparentemente negativa. Giovanni interpreta infatti il responso cristologico riportato dall'evangelista «Quid mihi est, mulier? Nondum venit hora mea»³⁶⁰ non già come un rimprovero fine a se stesso, ma come un riconoscimento dell'implicito valore serbato da Maria, invitata a coltivare la prudenza e a pensare il rapporto con il figlio in termini celesti. Si tratta dunque di una risposta che, se da un lato, riprendendo le parole di Dieu «voulait inspirer à sa mère une plus grande idée de sa personne et de son ministère»³⁶¹, finisce essa stessa per scorgere in lei quella grande virtù che la porterà ad essere scelta come mediatrice per eccellenza a favore del genere umano, frapponendosi fra la dimensione terrena e quella celeste³⁶².

³⁵⁸ P. DIEU, *La marialogie de S. Jean Chrysostome*, in *Mémoires et rapports du Congrès Marial (sections d'expression française) tenu à Bruxelles, 8-11 septembre 1921*, Bruxelles, Ouvrage édité par 'L'Action Catholique', I, 1922, pp. 71-83, a p. 81; GHARIB, *Testi mariani del primo millennio* cit., p. 406. Si tratta di testi che, fin dai primi tempi delle traduzioni sul santo si sono trasmessi in Occidente. Nel XII sec. e poi per tutto il XIII, tra le omelie più tradotte, diffuse e commentate vi erano proprio quelle dedicate ad illuminare alcuni passi del Vangelo di Giovanni. Celebre è infatti, in pieno XIII sec., il giudizio favorevole di san Tommaso d'Aquino sugli scritti del patriarca antiocheno. Su quest'ultimo aspetto riguardo la trasmissione e la fortuna delle sue opere, cfr. BAUR, *S. Jean Chrysostome* cit.

³⁵⁹ Cfr. PG 59 = J.-P. MIGNE, *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani, Opera Omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicos germanicosque (...) Opera et studio D. Bern. de Monfaucon, monachi benedictini e congr. S. Mauri*, Tomus Octavus, In via dicta d'Ameoise, olim prope Portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'enfer nominatam, seu petit-montrouge, nunc vero intra moenia parisina, 1862, coll. 127-138, col. 130: «[...] Vinum non habent. Volebat, enim et illos beneficio devincire, seque speldidiorum per filium reddere. Et forte humanum quidpiam passa est [...]»; DIEU, *La marialogie* cit., p. 81.

³⁶⁰ *Ibid.*, col. 130.

³⁶¹ Cfr. DIEU, *La marialogie* cit., p. 81.

³⁶² Cfr. FIDALGO, *As Cantigas de Loor* cit., p. 89. In altre parole, come già osservava Dieu in merito a quello che poi, nella CSM 138, verrà indicato come *dizer ben*, Giovanni Crisostomo afferma di Maria che «Celle-ci connaît sa puissance sur le Coeur de son Fils et qu'elle en use au risque de paraître indiscrete à Jésus, qui par bienveillance pour sa mère, afin de lui faire honneur, lui concède des faveurs qu'il n'entraine pas d'abord dans ses vues d'accorder»; cfr. DIEU, *La marialogie* cit., p. 82.

Se a questo potrebbe quindi alludere quel *dizer ben* sottolineato nel primo verso della coppia considerata, il secondo aspetto dottrinale che il testo elaborato nello *scriptorium* alfonsino sembrerebbe richiamare con sorprendente puntualità, contribuendo in tal modo a fissare un ulteriore elemento che giustifichi la virtù riconosciuta a Giovanni di Costantinopoli per meriti nel campo della dottrina mariana e all'interno del gruppo dei santi *Megaloi Didaskaloi* bizantini, si rifà al principio della *Theótokos* («Que disse [...] de como foi Madre de Deus», vv. 15-16). Si tratta di un concetto importante, soprattutto per quanto riguarda l'intero *corpus* delle CSM, dove esso viene ricordato a più riprese col valore di metonimia per il nome di Maria, prova tra l'altro del suo grado elevato di santità³⁶³. Pur appartenente ad una scuola orientale di pensiero, quella di Antiochia, storicamente critica nel riconoscere la Vergine nei termini espliciti di 'Madre di Dio'³⁶⁴, la dottrina di Giovanni Crisostomo si mostra precocemente aperta a considerare al contrario la piena natura divina del Salvatore fin dal momento del suo concepimento, precedendo così la proclamazione ufficiale del dogma della Maternità divina stabilito al Concilio di Efeso alcuni anni più tardi (431)³⁶⁵. Ma non appunto come natura da apporre a quella umana dopo gli avvenuti natali terreni – così come sostenevano i Nestoriani – bensì come condizione che il Salvatore già poteva vantare nel grembo materno.

Tra i tanti passi che affrontano la complessa questione dottrinale e che dimostrano come il riferimento presente nella CSM 138 non sia di certo frutto di un inserimento casuale o forzato sulla persona del Crisostomo, si ricordano principalmente due commenti certamente non ignoti allo *scriptorium* del Sabio. Quest'ultimi, infatti, si configurano come i punti più menzionati in merito alla questione affrontata dal religioso per rispondere efficacemente alla posizione negazionista dei Nestoriani³⁶⁶. Il primo di questi è quello che si può trovare nella terza parte della ben nota *Homilia IV* destinata a commentare alcune parti del Vangelo di Matteo³⁶⁷. Qui, trattando il tema

³⁶³ Ricorre infatti ben 280 volte con il sintagma *Madre de Deus*, a testimonianza di come esso costituisse un concetto importantissimo nell'ottica della promozione della santità della Vergine nonché la sua eccezionalità sul piano della storia della salvezza; cfr. J. MONTROYA MARTÍNEZ, *El libro historiado: el significado socio-político en los siglos XIII-XIV*, Madrid, Sílex, 2005, p. 183.

³⁶⁴ Cfr. GHARIB, *Testi mariani del primo millennio* cit., p. 406.

³⁶⁵ Cfr. DIEU, *La marialogie* cit., p. 72; DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 256.

³⁶⁶ I quali, lo si ricorda, parteggiavano per l'impossibilità di riconoscere come Dio un bambino, negandone dunque la natura divina nel grembo materno; cfr. DIEU, *La marialogie* cit., pp. 72, 78-79.

³⁶⁷ Così come le *Omellerie* sul Vangelo di Giovanni, anche quelle preposte al commento del Vangelo di Matteo si annoverano tra i testi che, tra tutti quelli facenti parte dell'ingente produzione del religioso antiocheno, vennero tradotti per primi dal greco al latino. Essi conobbero un forte periodo di promozione e dunque di diffusione nell'Occidente europeo a partire già dall'età carolingia, quando divennero oggetto dell'interessamento del ben noto enciclopedista ed evangelizzatore Rabano Mauro (IX sec.). Su questi

dell'Annunciazione dell'Angelo a Maria, oltre a voler ribadire l'impossibilità da parte dell'uomo di carpire pienamente il mistero dell'Incarnazione sottolineando a più riprese l'intervento dello Spirito Santo in essa, Crisostomo si prodiga in una sequela di domande retoriche nelle quali, con intento volutamente polemico nei confronti dei suoi avversari, definisce lo stesso Cristo in gestazione come 'colui il quale contiene tutte le cose', epiteto che associa dunque il Figlio a Dio Padre e all'infinitezza che lo caratterizza ancora prima di venire effettivamente alla luce³⁶⁸:

[...] Ex spiritu: nam postquam hoc edidicimus, multa adhuc ignoramus; exempli causa, quomodo is qui immensus est, in vulva continetur; quomodo is qui omnia continet, in utero mulieris gestatur; quomodo Virgo pariat, et Virgo maneat. Quomodo, quaeso te, Spiritus templum illud efformavit? quomodo non totam carnem ex matre sumpsit, sed partem ejus, quam auxit et formavit?³⁶⁹

Sempre in riferimento a questo principio ricordato nella CSM 138, a differenza di quanto accade nella più succinta versione mediolatina del *miraculum* (che dunque non menziona questi aspetti che possano recuperare una certa immagine della santità riservata all'antiocheno), Giovanni di Costantinopoli sembra ribadirlo nel definire il Cristo come 'verbo preesistente'³⁷⁰. A tal proposito, è importante ricordare il *Sermone sulla Natività*, in seguito citato in due estratti sotto l'autorità di Cirillo di Alessandria che lo attribuisce a Giovanni di Costantinopoli nel trattato *De Recta Fide ad Reginas*. Si tratta di un testo significativo, in quanto in seguito esso verrà inglobato agli atti del Concilio di Efeso (413)³⁷¹. Nel *Sermone*, in merito a Maria e al suo concepimento, Giovanni suggerisce infatti che le due nature del Cristo non debbano essere intese come staccate, indipendenti o consequenziali al momento della sua nascita, bensì come compresenti già nelle stesse

aspetti, si rimanda ancora al fondamentale BAUR, *S. Jean Chrysostome* cit., e a GHARIB, *Testi mariani* cit., p. 406.

³⁶⁸ Cfr. B. K. REYNOLDS, *Gateway to Heaven. Marian Doctrine and Devotion. Image and Typology in the Patristic and Medieval Period. Volume 1: Doctrine and Devotion*, Hyde Park, New York, New City Press, 2012, pp. 20-21; S. ZINCONE, *Maria nell'opera di Giovanni Crisostomo*, in «Theotokos», 14/1, 2006, pp. 31-41.

³⁶⁹ PG 57 = J.-P. MIGNE (ed.), *Homiliae XC in Matthaem*, in *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani, Opera Omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicos germanicosque (...)* Opera et studio D. Bern. de Monfaucon, monachi benedictini e congr. S. Mauri, Tomi Septimi. Pars prior, In via dicta d'Ameoise, olim prope Portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'enfer nominatam, seu petit-montrouge, nunc vero intra moenia parisina, 1862, coll. 21-472, col. 43.

³⁷⁰ Cfr. DIEU, *La marialogie* cit., p. 78. Sulla 'preesistenza' si rimanda inoltre alla CSM 90 e al commento in FIDALGO, *As Cantigas de Loor* cit., p. 151.

³⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 77.

premesse, riconfermando dunque, *per traslatum*, la generazione divina messa in atto da colei che viene definita la Vergine per eccellenza³⁷².

Si riporta in seguito la traduzione del passo di nostro interesse ad opera di Dieu, dove si può apprezzare con più scorrevolezza quanto sostenuto dall'antiocheno³⁷³:

Elle a conçu non pas le soleil (naturel), mais le soleil d'infinite justice [...] Aujourd'hui celui qui est, est engendré, et en plus Celui qui est, devient ce qu'il n'était pas, car alors qu'il était Dieu il devient homme; ce n'est pas en quittant, ni en perdant la divinité qu'il avait, qu'il s'est fait homme, et c'est ne pas non plus par des accroissements successifs que d'homme il est devenu Dieu, mais le Verbe existant, tandis que la nature propre restait sans changement à cause de son impassibilité, s'est fait homme.

Come si è detto al principio di questa sezione, venendo ora al terzo punto al quale si fa riferimento solamente nella CSM 138, nei versi che aprono la strada all'*initium narrationis* lo *scriptorium* del *Sabio* non sembra però aver voluto fare riferimento solamente al merito crisostomico nell'aver sostenuto il 'ben agire' della Vergine nella storia. Allo stesso modo, il sovrano castigliano-leonese non sembra essersi limitato a menzionare come dato il 'principio' della *Theótocos* abbozzato dal santo nei suoi scritti. Se si dà valore infatti a quel *como* nella frase « [...] que disse [...] de como foi Madre de Deus» (vv. 15-16), l'inciso suggerisce come l'accento venga a cadere anche sulle modalità del parto divino (cioè, in quale 'maniera'), cosa che, nell'ambito mariano, si traduce inevitabilmente in un altro problema largamente affrontato dal religioso, ossia quello della fecondazione e del parto virginali³⁷⁴. In effetti, si tratta del terzo aspetto largamente affrontato dal santo di Costantinopoli nel corso delle sue *Homiliae*. Oltre a richiamare il concepimento virginale di Maria dalla lettura della profezia in Isaia VII, 14-

³⁷² Si riporta il passo tradotto da *Ibid.*, p. 78.

³⁷³ La centralità del principio della *Theótocos* – tra l'altro ricordato in punta di verso («[...]Madre de Deus», v. 16) nella terza *cobra* – così come il tema della maternità della Vergine diviene inoltre visibile al centro dell'espansione della sequenza dialogica dove, solamente nella CSM 138, Maria si prodiga nella spiegazione della visione dell'allattamento allo stesso santo (vv. 71-78).

³⁷⁴ Si tratta di un tema inoltre non estraneo ad altre CSM. Esso diviene uno dei motivi principali, ad esempio, della CSM *de Loor* 90 scandita dal ben noto *refran* programmatico «*Sola fusti, senlleira | virgen sen companheira*». In questo testo l'intera seconda strofa è deputata infatti a sottolineare l'eccezionalità della Vergine Maria proprio per conservare la sua condizione verginale anche dopo il concepimento, a differenza di tutte le altre donne («*Sola fusti, senlleira | ena virgüidade, | e ar sen companheira | en têer castidade, | e per esta maneira | jaz o demo na grade [...]*», vv. 11-16); cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Loor* cit., pp. 90-154. D'altronde, le modalità con cui opera il divino nel parto (più che il problema della verginità in sé) costituiscono proprio il tema centrale del testo, reiteramente ricordato dal verso «e per esta maneira».

16³⁷⁵, è infatti ancora una volta nella diffusa *Homilia IV in Matthaeum* che Giovanni si occupa del tema, commentando il passo dove si afferma il concepimento virginale del Salvatore (Mt 1, 18-22).



³⁷⁵ Cfr. DIEU, *La marialogie* cit., 74. Sull'importanza della lettura di Isaia su questo aspetto, cfr. anche FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Loor* cit., p. 150.

2.2.5 Una molteplice definizione di santità

In virtù di questi pochi punti analizzati, si può dire che laddove nei *récits* latini e in quello veneziano una *brevitas* generalizzata finisca – anche in forza delle finalità didattico-morali del genere miracolistico – col privilegiare l’elemento narrativo su quello capace di approfondire il ritratto del protagonista (l’azione sulla descrizione), la CSM 138, forte anche delle sue potenzialità e possibilità sul piano retorico-formale, dimostri invece di voler dedicare seppur un minimo spazio all’approfondimento dottrinale che possa mostrare del santo un’immagine più completa, contemplando anche quegli aspetti che ne fanno una figura di spicco assieme agli altri santi *Megaloi* legati al discorso mariano. Ma Giovanni di Costantinopoli, pur essendo anche questo nelle poche informazioni cursorie del testo galego-portoghese, nella dimensione del *miraculum* rimane comunque sostanzialmente un *viator* alla ricerca di una finale promozione (che, alla fine, avverrà). Si stabilisce inoltre, su questo piano, anche un’altra differenza con quanto caratterizza gli anonimi ed anacoretici *ermitáns* che popolano le ‘nere montagne’ citate nei versi religiosi del *rei Sabio*³⁷⁶. Questi, pur rappresentanti di un tipo di santità assimilabile a quella che scaturisce dall’esperienza di privazione desertica del Crisostomo, vengono invece colti in una fase già compiuta della loro lotta con la tentazione. Essi presentano tutti i tratti dei saggi partecipanti di una sorta di finale illuminazione; capaci pertanto di dispensare buoni consigli, e per i quali un alone di santità si rende riconoscibile proprio sul piano della conoscenza raggiunta con pratiche di privazione e meditazione³⁷⁷.

³⁷⁶ Due esempi possono essere tratti dagli eremiti della Montagna Nera menzionati nelle CSM 65 e 115, che, ai fini della narrazione, si rendono utili al peccatore di turno fornendo saggi consigli su come far fronte alle proprie mancanze spirituali. Per entrambe le CSM, cfr. FIDALGO, *Peregrinos en las Cantigas* cit., p. 208.

³⁷⁷ Queste figure partecipano già di uno stato di ‘elezione’ divina anche per il fatto stesso di vivere sulla cima di un monte, qui da intendersi, pur sempre nell’ambivalenza di luogo di tentazione/elezione, soprattutto come «espace privilégié de la théophanie, lieu de résidence de Dieu e lieu de prière». Per la citazione, cfr. D. ALIBERT, *Images de la montagne dans le monde carolingien*, in C. Thomasset - D. James-Raoul (edd.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 125-144, a p. 141. Per gli eremiti menzionati è certo che la montagna costituisce un terreno privilegiato, a partire dalle proprie caratteristiche naturali, per la prova sul campo della loro fede (come già accadeva per i primi monaci del Basso Egitto influenzati dalle esperienze ascetiche e demoniache di sant’Antonio); ma nelle CSM tali luoghi abitati dagli *ermitáns* sembrano invece essere colti nella loro valenza di spazio già parzialmente addomesticato, dissimile dal deserto cristostomico, luogo non solo della residenza di solitari, ma anche ‘spazio di mediazione tra l’uomo e Dio’. Su queste simbologie, e le loro origini bibliche, cfr. D. JAMES-RAOUL, *Monts et merveilles romanesques*, in C. Thomasset - D. James-Raoul (edd.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 255-283, a pp. 273-274.

2.3 La CSM 292:
san Fernando III, un santo re





Il re Alfonso X vanta una presenza di primissimo piano all'interno del *corpus* delle CSM, dove – accanto ai motivi di più lunga e consolidata tradizione che animano le varie CSM *de miragre* – anche la componente autobiografica osservata attraverso la lente della devozione e del favore concessogli da Maria costituisce «un factor fundamental de la obra»³⁷⁸. *El Sabio*, nella raccolta dedicata alla Vergine, si rende infatti protagonista non solo facendo capolino con indizi che rivelano una possibile autoria nel processo di elaborazione di alcuni temi già noti nel panorama miracolistico, nel senso moderno e dunque esclusivo del concetto di *auctor*³⁷⁹, ma anche tessendo *ex novo* in prima persona – per poi calarsi pienamente negli intrecci delle CSM – vari fili narrativi che lo presentano come un vero e proprio protagonista di guarigioni e benefici. Questo accade man mano che l'opera si estende, finendo con l'esaurire la possibilità di attingere a materiali tradizionali e trovandosi così 'obbligata' a ricorrere all'*inventio* di nuovi prodigi³⁸⁰. Tale protagonismo diffuso e su più livelli, allargato anche a quei personaggi che erano effettivamente legati alla sua vita per questioni personali, politiche o culturali, si rivela più visibile sul piano narrativo proprio in quelle CSM nelle quali si assiste ad una sorta di promozione del suo lignaggio sotto i lieti auspici della protezione mariana. Ma dei componenti della sua famiglia, il sovrano castigliano-leonese non si limita solo a decantarne i meriti all'interno della dimensione storica (e dunque pienamente laica, come, ad esempio, il mecenatismo)³⁸¹, ma lo fa coinvolgendo alcuni di quegli stessi elementi anche sul piano della spiritualità e, nella fattispecie, su quello della 'santità' rappresentata arrivando così a promuovere una sorta di proto-culto per alcune figure³⁸².

³⁷⁸ Cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 156.

³⁷⁹ Si rimanda, su questo, all'ultimo contributo di Joseph T. Snow dedicato ad una serie di studi fondamentali che si occupano della questione dell'autoria nelle CSM: J. T. SNOW, *El yo anónimo y las Cantigas de Santa María de Alfonso X*, in «Alcanate», 6, 2008-2009, pp. 309-322.

³⁸⁰ Cfr. J. T. SNOW, *Alfonso X: sus Cantigas de Santa María. Apuntes para su (auto)biografía literaria*, in A. Torres Alcalá et alii (edd.), *Josep Maria Solà-Solé: Homenaje, Homenaje, Homenaje*, Barcelona, Puvill, I, 1984, pp. 79-89; C. L. SCARBOROUGH, *Alfonso X: Monarch in search of a Miracle*, in «Kentucky Romance Quarterly», 33, 1986, pp. 349-354, a p. 350.

³⁸¹ Ne offre un puntuale resoconto Santiago Disalvo: «A la esfera familiar pertenecen las cantigas que mencionan a la esposa y a los hijos del rey (cantiga 343); a su madre, Beatriz de Suabia (cantigas 256 y 292); a su padre, el rey Fernando III (cantigas 221 y 292); a su hermano, el infante Manuel (cantigas 366; 376 y 382); a su hermana Berenguela (cantiga 122) [...] el listado puede extenderse si incluimos las menciones a su abuelo Alfonso IX (cantiga 229), a su bisabuelo Alfonso VIII (cantiga 361) y a su suegro, el rey Jaime I de Aragón (cantiga 169) [...] Dentro del ámbito cercano al rey también encontramos a personas de su confianza: el escribano Bonamic Favila (cantiga 375), el maestro Pedro de Sevilla (cantiga 389) o el ricohombre beneficiado por Alfonso, Reimondo de Rocafull (cantiga 382)»; cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 158. Si veda anche, in questi termini, L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Muy noble, et mucho alto et mucho honrado*. *La construcción de la imagen de Fernando III*, in C. de Ayala - M. Ríos (edd.), *Fernando III. Tiempo de Cruzada*, México-Madrid, Unam-Silex, 2012, pp. 137-174, a p. 157.

³⁸² Quello del 'proto-culto fernandino' o 'culto informale' per la prima volta manifestatosi alla corte di Alfonso X è un concetto che si ritroverà più volte nel corso della trattazione. Per tali definizioni, che poi si

Tale fatto si rende particolarmente evidente quando ad essere rievocato tra i versi è lo stesso padre di Alfonso X: *Ferdinando III di Castiglia*³⁸³. Storico protagonista di battaglie combattute per riportare nell'alveo cristiano i territori che, nella Penisola Iberica, si trovavano ancora in mano ai 'mori', il padre viene evocato in primo luogo come un esempio di virtù cavalleresche e dunque secolari, ma che non tardano ad essere lette anche come elementi che informano su un certo grado della sua virtù 'santa', soprattutto se considerato in relazione al suo speciale legame dimostrato con la Vergine Maria, alla quale molte delle sue gesta di re vengono dedicate. Ma nelle *CSM*, a partire da questi elementi *in vitam*, che potevano dunque rendere testimonianza dell'eccezionale virtù regia anche in previsione del riconoscimento della propria 'santità' – proprio in quanto l'azione secolare e politica in pieno clima di *reconquista* difficilmente veniva considerata del tutto staccata da una finalità positiva anche sul piano spirituale –, il discorso retorico volto a costruire una precisa agiografia attorno all'ex sovrano sembra arricchirsi coinvolgendo anche altri elementi, tipici di un riconoscimento *post mortem*. Quest'ultimo aspetto, come si vedrà, è dovuto agli stessi temi che finiscono per inserire il monarca nell'inedita sfera del fenomeno miracoloso, grazie ad un episodio di apparizione che, a partire da una assimilazione di temi e motivi già appartenenti ad un serbatoio tradizionale, arriva ad informare il lettore – o l'ascoltatore dell'epoca, obiettivo dell'operazione di convincimento alfonsina in merito alla santità del padre – di un più alto stadio di perfezione spirituale raggiunto dal vecchio re.

giustificano nel corso di questo studio, si rimanda per ora a C. L. CHAMBERLAIN, 'Unless the pen writes as it should': the Proto-Cult of Saint Fernando III, in M. González Jiménez (ed.), *Sevilla 1248: Congreso internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2000, pp. 389-417; S. R. DOUBLEDAY, *The Wise King. A Cristian Prince, Muslim Spain, and the Birth of the Renaissance*, New York, Basic Books, 2015, p. 243.

³⁸³ *Ferdinando III, detto 'Il Santo'* (1199-1252). Venne beatificato ufficialmente dalla Chiesa Cattolica solamente nell'anno 1671 dopo un processo istruttorio durato alcuni decenni, arrivando ad essere inserito nel Martirologio Romano l'anno seguente pur senza un bolla nota di canonizzazione (a differenza di quanto generalmente si sostiene). Fu Re di Castiglia, per cessione di donna Berenguela, e di Leon, per rinuncia delle sorellastre donna Sancha e donna Dulce, entrambe figlie, come lui, di Alfonso IX. Si trasferì con sua madre in Castiglia e lì occupò il trono all'età di 18 anni. Contrasse matrimonio con Beatrice, figlia del re tedesco Filippo, con la quale ebbe dieci figli. Nel 1225 cominciò a combattere contro i musulmani, sempre accompagnato da una immagine della Vergine. Conquistò i regni di Cordoba e altri territori andalusi, per poi costruire la cattedrale di Burgos, così come altre chiese e monasteri. Morì a Siviglia e la sua tomba si trova nella cappella reale della cattedrale cittadina. Secondo una tradizione poi consolidata proprio a partire dalla tarda beatificazione ufficiale, è il protettore dei prigionieri e dei poveri; cfr. MONTES, *Los santos en la historia* cit., p. 202. Sull'errore storico di lettura dei documenti, per cui spesso si parla impropriamente di 'canonizzazione', cfr. i recenti studi J. GÁMEZ MARTÍN, *Los caminos para Dios. Fernando III rey de Castilla y León: la santidad en la Corona de España*, in *Actas XVI Jornada de Historia de Fuente de Cantos (Fuente de Cantos, 14 de noviembre de 2015)*, Fuente de Cantos, Asociación Cultural Lucerna - Sociedad Extremeña de Historia, 2015, pp. 255-282, a p. 257; e, ancor prima, C. VINCENT-CASSY, *El rey Fernando III El 'Santo' no fue canonizado*, in «Andalucía en la Historia», 34, 2011, pp. 50-52.

2.3.1 La CSM 292: virtù paradigmatiche, virtù personali

I testi agiografici, a partire almeno dal modello del martirologio storico³⁸⁴, funzionale alla costruzione della santità di un individuo contemplandone anche i meriti sul piano della condotta di vita, così come quelli poi promossi nel corso nel XII e del XIII sec. dai nuovi ordini monastici inclini a privilegiare anche e soprattutto l'*exemplum* di un uomo o di una donna per poterne comprovare la santità³⁸⁵, sono soliti riportare in ordine progressivo (cucito sulla stessa linea temporale che scandisce la vita eccezionale dell'uomo virtuoso), dapprima quelle azioni capaci di evidenziarne i meriti che il santo ha dimostrato durante il suo peregrinare sulla terra, in seguito qualche elemento simbolico già prefigurante la gloria che verrà raggiunta durante e dopo l'entrata in Paradiso, ed eventualmente alcuni miracoli. Quest'ultimi possono realizzarsi tanto *in vitam*, operati a favore dei fedeli sempre grazie alla benevolenza che attraversa l'eletto di turno a partire dalle sfere celesti, così come *perimortem* o *post mortem*, con una manifestazione che predilige i luoghi ove riposano le sue spoglie, in assenza di particolari reliquie mobili.

La CSM 292 ricorda da vicino questo modello³⁸⁶. Gli elementi contenuti nella prima parte rimandano pienamente all'esempio del *sanctus rex* diffuso a partire dal XII sec. quando la santità regia si basava sempre più anche sulla considerazione dei meriti personali per poter essere raggiunta (stando sempre al giudizio altrui) e meno sul fatto di una valutazione a priori della santità dei reali su un piano già sacralizzato della monarchia. La struttura del testo è limpida e lineare, quasi da resoconto informativo, soprattutto in questa prima sezione che si protrae fino quasi al v. 39: essa presenta infatti un ampio *excursus* di carattere narrativo/descrittivo volto a richiamare quelle *virtutes* singolari (guerresche, fondazionali, evangelizzatrici, ma anche caritatevoli) che potessero

³⁸⁴ Oltre agli studi citati nel primo capitolo, si rimanda qui al più specifico *excursus* in H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1908.

³⁸⁵ Cfr. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927. Su questo, si rimanda nell'introduzione a quanto detto sul mutamento di paradigma della santità e al fondamentale: VAUCHEZ, *La santità* cit., pp. 121-131.

³⁸⁶ L'altro testo che mostra il sovrano perfettamente integrato nella scena narrativa e già partecipante di uno stato di grazia concessogli dalla Vergine fin dalla giovane età è la CSM 221, dove si racconta un episodio di guarigione attuato dalla Vergine quando ancora era un bambino (puntando sempre sull'aspetto della devozione in seguito mostrata nei confronti di Maria); cfr. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, '*Muy noble, et mucho alto et mucho honrado*' cit., p. 158; DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 158. Fernando viene inoltre citato, in relazione a contesti del tutto accessori e al di fuori delle varie linee narrative, anche nelle CSM 122, 256, 345 e 386.

già collocare Ferdinando III su un gradino superiore rispetto alla maggioranza dei nobili³⁸⁷, tanto a livello storico come su quello spirituale³⁸⁸.

Nella prima *cobra*, oltre all'enumerazione delle numerose qualità riconosciute al santo re e per le quali – come si lascia intendere – si sarebbe reso degno di ricevere un trattamento particolare da parte della Madre di Dio già nel corso del suo operato terreno vi si trova inoltre specificato – in modo inequivocabile – il suo ruolo di intermediario del prodigio che si andrà a narrare più avanti (vv. 3-6)³⁸⁹:

E di tale ragione come questa, vi dirò di come una volta
la vergine santa Maria fece un miracolo grandissimo
attraverso il re don Fernando, che fu pieno di valore,
d'impegno e di grandezza, e di tutto il bene, senza male.

Dalla seconda alla quarta stanza viene riassunta la parabola virtuosa del padre di Alfonso X coi suoi innumerevoli successi militari sempre dedicati alla causa religiosa. L'immagine che qui ne viene offerta è, in sostanza, già quella del *rex optimus* («De mannas e de costumes [...] non as pod' aver mellores»), tanto nei suoi obiettivi in terra così come in quelli che mirano al cielo. È proprio tale doppia linea d'azione, perfettamente integrata nella sua persona, che lo ha ripagato – come si specifica sempre nel testo –

³⁸⁷ Sull'inusuale ampiezza di tale parte nel contesto delle *CSM de miragre* e su tali caratteristiche, cfr. V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Libro di autore e libro di autori: il caso delle 'Cantigas de Santa Maria'*, in P. Botta *et alii* (ed.), *Canzonieri Iberici*, Noia (A Coruña) - Università di Padova, Toxosoutos, 2001, pp. 125-137, a p. 131.

³⁸⁸ Si parla di 'narrazione' e non tanto di 'realtà', in quanto le precedenti opere storiografiche che informano sulle imprese e sui valori incarnati dal precedente re castigliano vengono patrocinate ed influenzate dalle aspirazioni del figlio, interessato pertanto a piegare la rappresentazione storica per personali finalità politiche nel legittimare la sua linea di intervento. Su questo punto, si rimanda al fondamentale J. M. NIETO SORIA, *La monarquía fundacional de Fernando III*, in *Fernando III y su tiempo (1201-1252). VIII Congreso de Estudios Medievales*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 31-66.

³⁸⁹ A titolo di curiosità, per una precedente descrizione specifica della CSM 292, arricchita da un commento, si rimanda alla consultazione di D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales eclesiasticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Madrid, Imprenta Real, por Juan García Infanzón, 1677, pp. 115-121. Si tratta probabilmente di una delle prime 'edizioni' del testo nonché di commento sullo stesso a partire proprio dal codice F. Come indica infatti Ortiz de Zúñiga, la trascrizione venne effettuata da una copia del codice del bibliofilo Lucas Cortés, che, all'epoca, lo studioso affermava essere andata perduta. Sappiamo però che il volume di partenza dovrebbe essere stato proprio lo stesso F, venduto all'asta verso il 1701 a qualche ambasciatore accorso a Madrid in occasione dell'incoronazione di Filippo V. Da qui, passò nelle mani della famiglia medicea, rimanendo in seguito in territorio italiano. Sulla curiosa vicenda, si rimanda alla consultazione di FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas de Santa Maria* cit., pp. 342-343. La precedente lettura integrale del testo non coglie purtroppo il senso dei vv. 5-6. Ortiz de Zúñiga vede infatti in questi versi una contraddizione inesistente volendo specificare come sia lo stesso Ferdinando III ad operare il prodigio e non la Vergine. In realtà, considerando la dottrina e le modalità previste dell'intercessione per i *miracula*, ad operare quest'ultimi era sempre un'autorità celeste superiore, laddove il santo costituiva una sorta di ulteriore intermediario (ma non aveva la capacità di 'creare' dal nulla alcun miracolo). Per il testo critico, si rimanda ancora una volta al secondo volume.

rendendolo *invictus* dapprima nella dimensione terrena (conquiste, imprese mai lasciate incompiute e volontà sempre saziata) e poi in quella celeste, con l'ingresso, una volta morto, «u este San Denis», cioè in Paradiso (vv. 9-24).

La *quinta* cobra continua la canonica enumerazione delle *virtutes in vitam* che spingono al riconoscimento della sua eccezionalità di cristiano sul piano spirituale dopo aver descritto l'amore per Maria e il Figlio in termini quasi vassallatici (*lealdade*)³⁹⁰. Vi si trovano però anche elementi di novità. A differenza delle righe precedenti, qui di Ferdinando III ne viene restituita infatti l'immagine del re devoto in merito alla sua condotta fondazionale. Nello specifico, si dice come egli fosse solito operare una sorta di conversione immediata di luoghi di culto nelle città strappate al dominio musulmano mediante la collocazione di una *omagen* ('statua' o 'simulacro') della Vergine Maria davanti al portale delle moschee, probabilmente accompagnando l'atto con una procedura di consacrazione del luogo (vv. 27-30). Segue, nel testo, l'indicazione della sepoltura del re a Siviglia, città qui definita - forse riprendendo le stesse parole dell'epitaffio che ne venne inciso - come *cidade cabdal* («totius Hispaniae, Caput, et Metropolis, Cabeça, y Metropoli de toda España»)³⁹¹. Viene ripreso anche il tema delle capacità guerresche del sovrano aggiungendo che la città era stata sottratta agli arabi, qui evocati col nome di *Mafomete* attraverso un procedimento metonimico.

Entrando ora nello specifico, volendo analizzare questa parte in modo più dettagliato per rilevarne le strategie di presentazione messe in atto dal figlio Alfonso, si può già notare come le singole virtù concorrano generalmente a presentarlo come un *sanctus rex* partecipante della 'santità' per meriti propri, secondo un prestabilito modello agiografico. Esse vengono numerate a partire dai vv. 3-6 (e poi fino ai vv. 9-18), e sono riconducibili principalmente a quattro qualità espressamente indicate all'inizio (*prez, esforço, grãadeza, ben*)³⁹². Queste, a ben vedere, si rendono perfettamente riconoscibili, oltre che

³⁹⁰ Si segnala che, su questo punto, Ortiz de Zúñiga travisa completamente il senso del primo verso, forse per via di una errata lettura di *dous* in F come *vous* (forma improbabile per *vos*), pensando di trovarsi di fronte ad una *captatio* rivolta da Alfonso X al suo pubblico, invitando così a prodigarsi nella stessa venerazione dimostrata da Ferdinando per la Vergine.

³⁹¹ Cfr. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Annales ecclesiasticos* cit. Ma si veda anche la descrizione che Alfonso ne dà nella *Ley X* del *Setenario*, dove non esita a definirla «Grande [...] non tan ssolamente el cuerpo de la çibdat, que es mayor que otro que ssea en Espanna, mas aun todo el rregno»; cfr. K. H. VANDERFORD (ed.), *Alfonso El Sabio. Setenario. Estudio preliminar de Rafael Lapesa*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 19.

³⁹² Tali elementi vengono sottolineati come rilevanti anche nei seguenti contributi che menzionano la CSM 292, sia sottolineando l'importanza di tali elementi dal punto di vista storico, cioè come segnali di un profondo affetto che Alfonso nutriva nei confronti del padre, sia ritenuti importanti nella loro valenza mariana: cfr. M. KLEINE, *Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (I): Rex christianus*, in «De Medio Aevo», 3/1, 2014, pp. 1-42, a p. 26; F. PÉREZ ALGAR, *Alfonso X, el Sabio*, Madrid, Studium Generalis, 1997, p. 125.

nell'ambito del modello generale del *sanctus rex*, anche in quello delle testimonianze precedenti elaborate alla corte del *Sabio* sempre a proposito delle *virtutes* di Ferdinando, mostrando dunque come l'*inventio* non parrebbe essere confinata solamente all'interno della produzione mariana galego-portoghese³⁹³. La prima di queste fonti, per così dire, 'informative' sul suo pio operato, e che poi confluisce in questa specie di 'epitome agiografica' che è la CSM 292, riguarda principalmente i sette capitoli iniziali del *Setenario*, vale a dire quella parte che si conosce col titolo di «elogio del rey fernando»³⁹⁴. La seconda invece è costituita dai capitoli conclusivi della *Primera Crónica General de España*³⁹⁵. Si riproduce dunque in questa prima parte della CSM 292 quella stessa prassi che si ritrova presso i primi biografi dei vari santi, impegnati nel ricavare da testi di carattere annalistico o pratico alcune informazioni per redigere con più precisione le *Vitae Sanctorum* con l'impegno costante di fornire un'immagine coerente e non contraddittoria delle qualità che riguardano l'uomo virtuoso di turno³⁹⁶.

Il primo punto del *Setenario* da prendere in considerazione per rilevare il dialogo che intercorre tra queste opere e la CSM 292 e per dimostrare, proprio in virtù di questa ricercata tradizione interna, il valore e l'importanza che Alfonso X riserva anche al testo galego-portoghese come opera finalizzata a costruirne la 'santità', è certamente la *Ley 2*³⁹⁷. Qui Alfonso, adottando il tipico procedimento medievale dell'*interpretatio nominis*, si impegna nell'illustrare i significati reconditi segnalati da ciascuna lettera che forma il

³⁹³ Cfr. NIETO SORIA, *La monarquía fundacional* cit., p. 35.

³⁹⁴ Qui inoltre vi si trova una delle prime dichiarazioni di santità rendendo appunto esplicito nel testo il qualificativo di 'santo' per il padre: «[...] darle preçio e ffama grande de bondat sobre todos los otros rreyes porque él acreçcentaua la ssu ffe e ensalçaua el su santo nonbre»; cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario* cit., p. 16.

³⁹⁵ Nella *Crónica*, la sezione di interesse è quella intitolata non a caso «sancto et noble et bienauenturado rey don fernando»; cfr. KLEINE, *Imágenes del poder real* cit., p. 36. La studiosa, osservando già questa designazione, aggiunge inoltre come venga indicato come santo nonostante la sua canonizzazione avvenga solamente durante il sec. XVII. Anche qui, come in altri studi, non ci si sofferma su osservazioni di questo tipo, per due ragioni. La prima, nel Medioevo (soprattutto tra XII e XIII) il riconoscimento di una santità non doveva per forza passare da quei canali che, solo in seguito, saranno ritenuti ufficiali. La seconda, è che la santità è un fenomeno complesso. Lo si è visto nel capitolo di apertura: il concetto va incontro a molte trasformazioni. Ma quello che rimane costante è l'importanza della percezione, della *vox populi*, o anche solo di un minimo riconoscimento locale, per poter essere percepita come legittima. Ci si occupa qui non di stabilire la legittimità sulla base di un titolo (spesso, come nel caso di Ferdinando, ottenuto per ragioni più politiche che spirituali), bensì di come queste figure venissero percepite; attraverso, appunto, l'analisi di testi e documenti volti a 'costruirne' una immagine, una narrazione degna di devozione. Nella CSM 292, Ferdinando è già – e questo apparirà sempre più evidente nel corso della trattazione – un santo in quanto inserito già pienamente in un modello retorico di grande efficacia e riconoscibilità.

³⁹⁶ Cfr. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge* cit., p. 5.

³⁹⁷ Si tratta infatti di una costruzione 'a tavolino', una narrazione in cui, come sottolineava Valeria Bertolucci Pizzorusso, spesso Alfonso produceva un «doppio ritratto della figura paterna in cui quella del figlio sembra come raddoppiare e autorizzarsi»; cfr. BERTOLUCCI-PIZZORUSSO, *Libro di autore* cit., p. 131. Lo si vedrà anche per la seconda parte, dove il *Sabio* sfrutta questa immagine di santità anche per suggerire la sua eccezionalità sul piano della fede e della storia.

nome del padre³⁹⁸. Se l'indicazione della *ffe* nei confronti di Dio (richiamata – stando all'esegesi alfonsina – dall'iniziale *f*) trova solamente un generico nonché scontato riferimento alla condotta del personaggio così come presentata globalmente nella CSM 292, in quanto impegnato nella costante lode e preghiera nei confronti di Dio e della Vergine, altre informazioni si rifanno invece letteralmente a quello che viene poi espresso nel testo galego-portoghese.

La prima di queste è l'indicazione della sua *lealtà*, qualità che viene ripetuta costantemente nel *refran* della CSM 292 come virtù essenziale da mettere in campo per guadagnarsi il favore mariano. Sebbene nel *Setenario* quest'ultima debba intendersi più nel senso politico del termine, finisce comunque col richiamare anche la *lealdade* nell'esercizio della fede e nel rapporto con la sfera celeste, dato che la si nomina in occasione di parole e azioni politiche che puntavano a trovare in Ferdinando una compatibilità con le personali prerogative religiose³⁹⁹: «derechero e *leal*, tan bien en dichos commo en ffechos»⁴⁰⁰. Un medesimo richiamo alla sua lealtà lo si ritrovava puntualmente anche nella *Primera Crónica General*, dove, in seguito ad una fugace menzione di qualità topiche per un sovrano cristiano (*mesura, cortesía, entendimiento, sabiduría*), ampio spazio viene destinato a sottolineare tale aspetto del suo essere, descrivendolo come «muy leal et muy verdadero en todas cosas que lealtad deuiese see guardada»⁴⁰¹.

La seconda indicazione di interesse è quella che si sviluppa a partire dal chiarimento del valore della lettera *o* nel nome *Fernando* e chiama in causa invece i costumi e i modi garbati esibiti dal re nel corso della sua vita. Qui si è di fronte al più evidente debito che il testo galego-portoghese contrae direttamente con la precedente opera alfonsina, a sua volta sempre obbligata dalla necessità di costruire l'*ethos* del personaggio all'interno del paradigma agiografico del 'santo sovrano'⁴⁰². Qui, più che in ogni altro punto, appare evidente inoltre la somiglianza ricercata col coevo modello di *san Luigi IX*, esempio

³⁹⁸ Sull'importanza di questa prima parte per un resoconto puntuale delle qualità fernandine, si veda anche NIETO SORIA, *La monarquía fundacional* cit., p. 35.

³⁹⁹ Cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO, *La religiosidad personal de Fernando III*, in «Archivo Hispalense», 77, 1994, pp. 471-493.

⁴⁰⁰ Cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario* cit., p. 8.

⁴⁰¹ Cfr. R. MÉNENDEZ PIDAL (ed.), *Primera Crónica General de España*, Madrid, Editorial Gredos, II, 1977, p. 771.

⁴⁰² Più volte si parla di 'costruzione'. Qui Alfonso opera infatti una prima costruzione progressiva e completa di tutti i suoi elementi per suggerire l'eccezionalità spirituale del padre. Sulla prima responsabilità alfonsina, in generale, in merito a questo processo, cfr. A. GUIANCE, *Fernando III o la santidad forzada*, in *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Sílex Ediciones, 2012, p. 13.

invidiato ed invidiabile di *rex sanctus* nonché parente di Ferdinando III⁴⁰³, i quali scritti non mancavano mai di sottolineare l'educazione impartitegli secondo i dettami del nuovo modello evangelico⁴⁰⁴, facendone così un campione di comportamento e di buone maniere.

Se nel *Setenario* infatti si diceva del padre di Alfonso che fu «omne conplido de buenas maneras e de buenas costumbres», la CSM 292 si rivela interessata a riportare correttamente tale aspetto della sua 'santità' ricalcando in parte il sintagma al v. 9 con le parole «De mannas e de costumes» seguite dal giudizio superlativo (v. 10) che richiama la presenza di una *stirps* illustre alle spalle: «non as pod' aver mellores | outre que el ouv' en si». Si tratta di quegli aspetti che avevano a che fare anche con la dimensione più materiale del re, relativi ad una certa educazione impartitegli e poi messa in pratica nel mangiare, bere, ma anche nell'aspettare e nel cavalcare, nonché nel proferire parole adeguate al momento giusto e nel presentarsi di bell'aspetto⁴⁰⁵. Tutte qualità che, come è noto, costituivano anche per l'esempio luigino elementi attraverso i quali comprovare la *sanctitas* di un sovrano. Quanto detto inoltre nella CSM 292 ne sottolinea vieppiù l'eccezionalità – ma sempre, modernamente, puntando sul suo grado maggiore di perfezione rispetto ai propri avi – anche nell'ambito del proprio lignaggio, secondo una 'prassi' già diffusa che vedeva la possibilità di stabilire una santità per un nuovo esponente proprio in virtù di un casato predestinato al favore celeste⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Cfr. H. SALVADOR MARTÍNEZ, *Afonso X, el Sabio. Una biografía*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2003, pp. 111-113. Luigi venne già riconosciuto santo in via ufficiale – anche se per finalità precipuamente di carattere politico – già pochi anni dopo la sua morte, nel 1297.

⁴⁰⁴ Si veda questo concetto nel seguente contributo, di fondamentale consultazione: LE GOFF, *La sainteté de Saint Louis* cit., p. 291.

⁴⁰⁵ Cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario* cit., pp. 12-13. A proposito dello 'stare', si aggiunge qualcosa che tocca anche la sfera religiosa, ossia si allude al fatto di sapersi comportare durante le funzioni: «Estando en pie sse mostraua otrosí por noble omne; ca non estaua sinon a las sazones que conuenie, assí como quando oye las misas o las otras horas que dizen en Santa Egleſia [...]».

⁴⁰⁶ Non si tratta di un carattere tipico della santità regale del XIII sec., dove (lo si sottolinea) i meriti principali che la definiscono sono quelli che hanno a che vedere con la sfera personale del soggetto (è una santità di matrice laica). Tuttavia, essa continua a costituire comunque un punto fondamentale per il riconoscimento di uno *status* a favore di un sovrano anche all'epoca di Alfonso X, soprattutto se si pensa che alla corte di Castiglia le ascendenze prevedevano legami con la monarchia di area tedesca, quindi nord europea, dove tale concezione continuava ad essere diffusa, fino ad esplicitarsi nella taumaturgia. A tal proposito, ricordava infatti Reginald Grégoire: «Al re, unto del Signore (dal secolo VIII) e dunque in relazione con i re e i profeti veterotestamentari, si conferisce il titolo di *santo padre* e di *santità* nel secolo XI. Era il risultato di una predestinazione familiare, accresciuta in valore all'unzione [...] La realtà della nobiltà nativa del santo è un fatto che coinvolge [...] tutto il suo casato. Non si vuole affermare che il santo è nobile, ma, per la presenza del santo nobile la nobiltà stessa è santa. La santità è trasmessa in modo "retroattivo" [...]»; cfr. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 296. Per queste prime concezioni della santità nobiliare e dunque regale, cfr. anche K. BOSL, *Il santo nobile*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia Altomedievale*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 161-190.

A partire sempre da quello che si trasmette nella CSM 292 nel quartetto di qualità che occupano i vv. 5-6, non mancano nemmeno puntuali rievocazioni di quella *grãadeza* qui da intendersi molto probabilmente col senso di ‘liberalità’ o ‘magnanimità’; la stessa inoltre che, per tradizione recente ma già ben riconosciuta, veniva indicata come caratteristica più distaccata del parente Luigi IX⁴⁰⁷, a sua volta paradigmatica del modello evangelico del *pacificus vir* applicato ora dall’opinione pubblica anche agli aspetti di politica interna espressi dai sovrani⁴⁰⁸. In effetti, nel *Setenario*, questo aspetto fernandino appare evocato in ben due occasioni, rivestendo dunque un peso notevole nel primo processo di valutazione (o rivalutazione) positiva della figura paterna di cui non manca dunque di informare anche la CSM 292. La prima occasione fa riferimento all’attenzione che il sovrano aveva dimostrato nell’operato politico pensando soprattutto al vantaggio per i suoi sudditi alla base di ogni azione compiuta:

[...] obrar en las cosas ssegunt conuyniese a ellos e a aquellas en que obrassen [...] que pudiesen mostrar a los de ssus ssennorios aquello que auyan a dezir o a ffazer, e otrosí de lo que sse deuían partir e dexar; et los bienes que començasen, que los ssopiesen sseguir en manera que non prisiessen dellos enfadamiento nin enoio; assí que los pudiesen bien acabar a onrra e a pro de sí e de los suyos⁴⁰⁹

La seconda occasione si ha invece quando Alfonso X affronta il tema del popolamento dei territori strappati ai musulmani. Avendo qui a che fare direttamente con nuovi coloni provenienti dal suo regno, il *Sabio* richiama la magnanimità del padre (*grãadeza*) in quel dare la possibilità di incrementare le proprie ricchezze a chi si fosse stanziato nelle nuove terre o lo avesse accompagnato nelle imprese militari:

‘partiéndolo [...] muy bien desde lo auya ganado, dándoles buenos quinrones a los que ge lo ayudauan a ganar, e desí a los otros que entendíe que eran buenos pobladores [...] otrossí enriqueçie a los omnes [...] dándoles aueres e las otras

⁴⁰⁷ Cfr. M. LATORRE RODRÍGUEZ, Facetas en la educación religiosa de Luis IX de Francia, in M. J. Alonso García et alii (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez* (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 219-233, a p. 226. La studiosa ricorda infatti come nella Vita di Luigi IX si specificasse l’influenza francescana che aveva contribuito a plasmare la figura del re nel definire l’avarizia come «un obstáculo para alcanzar la gloria».

⁴⁰⁸ La derivazione è, ancora una volta, quella del modello fornito dalle personalità evangeliche promosse dai nuovi Ordini Mendicanti dal XII secolo in avanti. La definizione di *pacificus vir*, che ben si cuce anche su quella di questi nuovi re santi, appare per la prima volta nel 1199 durante la canonizzazione di Omobono da Cremona ad opera di Innocenzo III; cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 301.

⁴⁰⁹ Cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario* cit., p. 9.

cosas por que entendíe que serían ricos [...] faziéndoles auer guerra con los moros de guisa que sienpre eran uençedores e ganauan muy grant algo»⁴¹⁰

Altre caratteristiche puntuali vengono citate nella CSM 292 sempre nel segno di questa continuità rappresentativa delle virtù paterne a partire dalle opere di stampo storiografico, dal modello luigino e dalla più vasta realtà del paradigma della santità regale di matrice laica. Tra queste, oltre alla cursoria menzione del *prez* al v. 6 che si trovava già in un passo della *Primera Crónica* in riferimento al ‘valore’ dimostrato durante le operazioni militari che lo avevano portato ad effettuare delle grandi conquiste («[...] que nonbre conplido de todo buen prez gano en sus grandes conquistas fazer [...]») ⁴¹¹, può essere citata, ad esempio, quella che, partendo dal *Setenario*, nella parte dedicata all’esegesi della seconda lettera del suo nome (*e*), confluisce poi sempre al v. 6 della CSM 292. Si tratta, nel dettaglio, di quel *ben* indicato a proposito del dispendio di energie dimostrato da Ferdinando nel far tesoro di «todas las cosas buenas» grazie alla capacità di discernimento garantitagli da una stretta osservanza dei dettami religiosi ⁴¹².

Sempre rimanendo nel serbatoio motivico interno costituito dagli elementi presentati nel *Setenario*, il riferimento al *ben* galego-portoghese richiama anche le molte *bondades* elargite in più occasioni, soprattutto nei confronti dei sudditi ⁴¹³. Quello della frequentazione del *ben*, in ogni sua forma (*todo ben*), il quale sempre nel *Setenario* viene identificato anche con la ‘nobiltà di cuore’ (*nobleza de corazón*), è un aspetto su cui la corte castigliana si sofferma molto e che veniva ricordato anche nell’opera giuridica e storica. Nella parte del *Setenario* deputata ad enumerare tutte quelle grazie che gli sono state destinate da Dio, Alfonso infatti non esita a richiamare nei termini che seguono il senso di giustizia del padre, aggiungendo poi la modalità principale con la quale questa si manifestava nelle sue opere, ossia «galardonando los bienes e escarmentando los males» ⁴¹⁴. E questo deve essere letto anche sul piano spirituale – cioè come il rifiuto dei consigli del maligno – oltre che su quello più propriamente storico.

A continuare il ritratto del ‘santo’ per quelle qualità eccezionali dimostrate nel corso della sua vita e capaci pertanto di delinearne un profilo degno di una agiografia tutta personale, risulta interessante considerare il v. 17 della CSM 292 dove si fa appello alla *ffortaleça*. Essa viene già presentata nel *Setenario* come punto fondamentale dell’indole

⁴¹⁰ Cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario*, p. 16.

⁴¹¹ Cfr. MÉNENDEZ PIDAL, *Primera Crónica General* cit., p. 771.

⁴¹² *Ibid.*, p. 8.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 10.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

fernandina proprio per essere una di quelle qualità supreme nella quale si coglie in modo perfetto la congiunzione tra l'operato storico e il successo garantito dal rapporto positivo con la Vergine⁴¹⁵. Risulta infatti fortemente assonante quanto si dice nel testo galego-portoghese in merito all'esito trionfante delle sue imprese politiche e militari, raggiunte grazie al suo animo e all'appoggio provvidenziale ottenuto dalle alte sfere («que en todolos seus feitos atán ben o ajudou, | que quanto começar quiso e acabar, acabou») con quanto si può leggere nell'altra opera citata: «ffortaleça [...] muy conplido; ca desque entendiese que la cosa que auya de ffazer era derecha, non se camiaría della por omne del mundo nin por amor nin por desamor, nin por cosa quel diesen nin le prometiesen a dar»⁴¹⁶. Un Ferdinando dunque che, sia nel testo galego-portoghese che nel *Setenario*, dimostra la ferrea volontà di portare a termine i suoi progetti di espansione, conscio di essere nel giusto operato di un *rex christianissimus* ispirato e garantito dalla devozione mariana. Inutile dire che, anche su questo punto, appare lampante la sovrapposizione col modello agiografico di Luigi IX, per il quale, come già ricordava María Latorre Rodríguez, «su cristianismo se verá reflejado en todas sus coordenadas vitales [...]»⁴¹⁷.

Vi è infine un altro elemento – particolarmente accentuato – che concorre forse più di ogni altro a rendere santa la sua figura e il suo esempio di cristiano, inserendolo perfettamente all'interno del discorso storico, vale a dire quello della sua capacità in ambito militare, giustificata nei suoi fini dagli obiettivi anche religiosi della *Reconquista*. Si tratta di un elemento che non poteva certo venire eluso in un testo come quello che costituisce la CSM 292, la quale, quanto agli elementi informativi sulla santità di Ferdinando, si è già mostrato attento a richiamarli compiutamente da una tradizione di corta e media durata. Se nei testi legali già menzionati (*Setenario* e *Primera Crónica General*) questi aspetti trovano una trattazione che presenta molteplici sfumature – anche lodando Ferdinando in merito alla sua abilità nel maneggiare le armi o nel cavalcare con destrezza –, nella CSM 292 tali elementi vengono esclusivamente ricondotti all'immagine del re come un santo fondatore o evangelizzatore di luoghi di preghiera al momento dell'insediamento della sua corte mobile nei territori strappati al dominio musulmano⁴¹⁸. A tal proposito, del re si ricorda l'aneddoto di come «quand' algũa cidade de mouros ía

⁴¹⁵ Che i suoi fatti e tutte le sue conquiste avessero motivazioni di carattere religioso è ben comprovabile. Su questo punto, cfr. GÁMEZ MARTÍN, *Los caminos para Dios* cit., p. 257.

⁴¹⁶ Cfr. VANDERFORD, *Alfonso El Sabio. Setenario* cit., p. 11.

⁴¹⁷ Cfr. LATORRE RODRÍGUEZ, *Facetas en la educación religiosa* cit., p. 219.

⁴¹⁸ Scelta che si mostra anche coerente con le stesse finalità delle CSM, in quanto qui può venire inserito in maniera più chiara ed esplicita l'elemento devozionale nei confronti della Madonna, visto che si nomina la sua statua (che sarà poi uno degli elementi costitutivi del *miraculum* narrato nella seconda parte).

gãar, | sa omagen na mezquita pōia eno portal» (vv. 29-30). Il riferimento all'attività fondazionale è, ancora una volta, coerente e fortemente connessa con la precedente immagine della figura regia proposta dal *Setenario*. In quest'opera, si diceva infatti come, tra i modi di onorare Dio, Ferdinando sovente scegliesse il seguente: «orrar las eglesias en todas las maneras que él ssabíe [...] Et más, tollíelas a los enemigos de Dios que las tienen fforçadas e tornáu alas a la ffe de Jhesu Cristo»⁴¹⁹. Questa dinamica di 'sostituzione' veniva inoltre ricordata nella eloquente frase inserita nella *Primera Crónica General* quando ci si appellava a Ferdinando come un «enxalçador del cristianismo, abaxador de paganismo»⁴²⁰; dinamica di sostituzione suggerita dagli stessi verbi oppositivi impiegati per descrivere quanto era solito fare.

Riassumendo ora quanto detto, si è visto come questa prima parte della CSM 292 contenga un elenco ragionato delle qualità e delle virtù dimostrate *in vitam* da Ferdinando, rifanciandosi dunque – pur essendo all'interno delle CSM – a precisi e non scontati modelli agiografici. Da questa campionatura parziale sui meriti, si è visto inoltre come Alfonso abbia cercato di formare un giudizio narrativamente coerente sul padre avvalendosi anche di quanto era stato scritto in opere precedenti, tutte uscite dallo *scriptorium* regio da lui diretto. Saranno inoltre quelle stesse *virtudes* ricordate secoli dopo nel *Memoriale* che sottostà, nel corso del XVII sec., al suo processo di beatificazione⁴²¹, anche se non ispirato direttamente dalla CSM 292. È proprio in questo *modus operandi* che si vede come il testo divenga uno strumento ulteriore – oltre a quelli rappresentati dalla storiografia e dalle opere didattiche⁴²² – per una embrionale costruzione agiografica sulla figura del padre, insistendo sempre su alcuni elementi significativi. Ma per farlo ulteriormente e più compiutamente in seno al genere della miracolistica mariana, l'elenco delle qualità *in vitam* non bastava più ai fini di un 'processo informativo' che potesse far valutare la santità del genitore agli occhi attenti della corte e, più in generale, alla *vox populi* castigliana: si rendeva necessaria infatti, da

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁴²⁰ MÉNENDEZ PIDAL, *Primera Crónica General* cit., p. 771.

⁴²¹ A conferma della loro valenza anche sul piano ufficiale, queste qualità rappresentano poi quelle che costituiranno, in maniera certamente più diffusa e motivata, la prima parte del *Memoriale* redatto dal gesuita Joan de Pineda a partire dal 1627, incaricato dall'arcivescovo di Siviglia don Diego de Guzmán nel redigere il documento per il processo istruttorio sulla santità di Ferdinando. Questi, come noto, si servirà nelle oltre 140 relazioni sulla sua santità anche di quegli elementi presenti in testi giuridici (*Partidas* ecc.), oltre che fare riferimento a certa corrispondenza privata che già apostrofava nel corso del XIII sec. il re come 'santo'; cfr. I. RODRÍGUEZ MOYA, *Fernando III, el Santo. Iconografía de la historia sacra de los reyes de España*, in C. Kunst - V. Marsá (edd.), *Memoria y olvido de la historia. IV Coloquio Internacional del Grupo de Investigación Histórica 'Potestas'*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2006, pp. 99-127, p. 102.

⁴²² Cfr. NIETO SORIA, *La monarquía fundacional* cit., p. 35.

buon agiografo, l'*inventio* di un *miraculum*, colmando dunque il silenzio dell'ultima parte della *Primera Crónica General* in merito a questo aspetto. Ragione anche per la quale egli, in questa CSM, viene messo a protagonista degli eventi che si andranno a narrare.



2.3.2 La CSM 292: il tema dello *sponsus* per la santità

Analizzando il complesso funerario voluto nella *Capilla Real* di Siviglia dallo stesso Alfonso X probabilmente attorno al 1279 per onorare la memoria dei genitori defunti e per ricordare l'importanza della missione monarchica castigliana⁴²³, Raquel Alonso Álvarez osservava come, accanto alle interpretazioni puntuali proposte dalla critica sul gruppo scultoreo funerario, «pueden aventurarse algunas observaciones complementarias», al fine di carpirne tutti gli aspetti. Quest'ultime, puntualmente elencate ed analizzate in seguito dalla studiosa, chiamavano in causa altri modelli iconografici, cercando risposte in un serbatoio tradizionale più ampio quanto alla figuratività dell'opera, capace di restituire in tal modo dei significati altrimenti sfuggenti sul perché di certe scelte visuali⁴²⁴. Quest'ultime, così come nel campo delle *virtutes* storiche precedentemente enumerate ed analizzate, oltre a rifarsi ad elementi plastici pensati sulla figura e sul simbolismo incarnato dal sovrano, finivano col chiamare in causa i classici modelli regi che avevano già trasmesso certa simbologia, come, appunto, il modello scultoreo sedente di Carlomagno, capace di comunicare l'immagine del re guerriero, con la spada nella mano destra, così come descritto nell'allora conosciutissimo e seguito *Couronnement de Louis*⁴²⁵.

Un analogo tentativo di analisi per meglio comprendere la strategia di promozione alfonsina della 'santità' di Ferdinando III deve essere fatto anche in merito al prodigio che occupa tutta la seconda parte della CSM 292. Per capire il perché di alcune scelte rappresentative, non risulta sufficiente infatti limitare lo sguardo agli oggetti presenti *in loco* e probabilmente ispiratori (in parte) dell'*inventio*, ossia agli elementi scultorei presenti nella cappella e alla loro disposizione: sarebbe bene considerare anche tutta una serie di *topoi* e motivi di grande fortuna nel campo miracolistico mariano che, per dirla con Santiago Disalvo, suggeriscono, ed avrebbero potuto suggerire al momento della composizione, «interesantes puntos de contacto con la vida de Alfonso X»⁴²⁶. Ma anche

⁴²³ Cfr. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Muy noble, et mucho alto* cit., p. 155.

⁴²⁴ Cfr. R. ALONSO ÁLVAREZ, *De Carlomagno al Cid: la memoria de Fernando III en la Capilla Real de Sevilla*, in *Fernando III y su tiempo (1201-1252). VIII Congreso de Estudios Medievales*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 471-488, a p. 473.

⁴²⁵ *Ibid.*, pp. 474-475.

⁴²⁶ Cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 121. Già in A. J. LAPPIN, *The thaumaturgy of regal piety: Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria*, in «Journal of Hispanic Research», 4, 1995-1996, pp.

questo non basta ai fini della presente analisi: quei topoi e motivi vanno anche confrontati con le scelte retoriche – spesso divergenti – effettuate dal *Sabio* al momento della loro adozione per arrivare a comprendere in modo compiuto quello che Alfonso X vuole trasmettere in merito alla santità del padre e , per riflesso, anche riguardo la considerazione della sua persona. Si riprenda dunque la lettura della CSM 292, questa volta a partire dalla settima stanza, nella quale, dopo le *cobras* iniziali già indagate nella loro funzione di trasmettere indicazioni sulle sue molteplici forme di *virtus* dimostrate dal padre nel corso della sua traiettoria politica e personale, la narrazione entra nel vivo con il racconto dettagliato di un *miraculum*.

Alfonso X narra come dopo la traslazione della salma del padre (e della madre) dalla città di Burgos, *muitos miragres* (v. 40) si manifestarono nei pressi della sua tomba, volendo dunque suggerire una sorta di *traditio* soprannaturale in merito alla sua persona, forse per preparare l'ascoltatore/lettore ad una più puntuale narrazione sui fatti. Le stanze ottava, nona e decima narrano con dovizia di particolari il momento in cui le vecchie pietre tombali vennero sollevate con il ritrovamento delle spoglie perfettamente intatte di Ferdinando III e della moglie, *status* che si manterrà addirittura fino al momento in cui i corpi verranno adagiati all'interno dei nuovi sepolcri. Di quest'ultimi si dice come presentassero decorazioni di pregio, includendo anche altri elementi interessanti, che, come si vedrà, risulteranno funzionali alla costruzione della stessa invenzione miracolistica sul finale del testo (vv. 45-60):

Onde avvenne che suo figlio, Re Don Alfonso, fece
fare una sepoltura sontuosa che costò molti averi,
fatta in sua sembianza [del padre], per mettervi le ossa
qualora lo avessero trovato deteriorato; ma questo non accadde

Poiché lo trovò tutto intero, così come sua madre, poiché Dio
non volle che si decomponessero, in quanto entrambi erano suoi
devoti fedeli, di più di quanto lo furono san Marco e san Matteo,
a anche della santa Vergine, che del mondo è luce e guida⁴²⁷.

39-59, a p. 52, si segnalava questa probabile doppia filiazione o coincidenza di motivi, ma senza intraprenderne una analisi dal punto di vista comparativo.

⁴²⁷ Non si condivide la lettura avanzata nell'ormai antico commento di Ortiz de Zúñiga, il quale, traducendo *estadal* con un generico 'amparo', ne faceva venire meno la carica simbolica associata alla funzione di guida della Vergine Maria per gli uomini. Il termine è qui molto più specifico, in quanto *estadal* nelle CSM assume letteralmente il significato di 'cero', indicando proprio quella candela di grandi dimensioni facente parte dell'arredo di santuari e luoghi di culto in genere, sovente acceso durante le funzioni liturgiche. A conferma di ciò, si veda, ad esempio, l'occorrenza nella CSM 8 dove un *jogral* porta in omaggio un grande cero votivo (v. 49) indicato proprio mediante il ricorso a questo termine, «cad' an'

Questo fu quando il corpo di sua madre fece venire
da Burgos a Siviglia, che giace nei pressi di Alquivir,
li fece entrambi seppellire in pregiati monumenti,
lavorati molto riccamente, ciascuno a loro immagine

Nelle stanze successive (dalla n. 11 alla n. 12) continua la descrizione degli ornamenti che il re Alfonso X aveva fatto mettere nella cappella ove giacevano i corpi dei genitori. Tra questi viene citata anche una statua che ritraeva il sovrano sul trono con, nella mano destra, impugnata quella spada con la quale si dice avesse dato un colpo mortale a *Mafomete*, con una chiara allusione dunque alla sconfitta rimediata ai musulmani durante la battaglia combattuta a Siviglia⁴²⁸. Tale *simulacrum* abbellisce inoltre il luogo ove si trova donandogli un aspetto di grande pregio, molto più nobile – come precisa il poeta nella descrizione – del puro cristallo (vv. 63-72).

È solo a questo punto (stanza n. 13) che inizia a svilupparsi l'episodio miracolistico. Ferdinando III appare in sogno all'artigiano che aveva forgiato un anello che, per volere del figlio Alfonso, ora si trovava al dito della sua statua, proprio nella *Capilla Real*. Durante questa apparizione, il vecchio sovrano ordina all'uomo di togliere quell'oggetto dal suo dito per infilarlo, invece, a quello della mano di una statua della Vergine Maria presente accanto alla scultura che lo ritraeva seduto in trono (vv. 75-84):

Al dito di questa statua, suo figlio, il Re, aveva messo
un anello d'oro con una pietra bellissima [...]
[...] e vi dirò la grande meraviglia
che mostrò a tal proposito colui che nacque a Natale

Che il buon re don Ferdinando si mostrò in visione
a colui che aveva fatto l'anello, e disse: «Non voglio
tenere con me questo anello: dallo in offerta
alla statua della Vergine che indossa il vestito di seta

un grand' estadal | lle trouxe a ssa eigreja»; o quanto indicato nella CSM 247, dove, di un *estadal*, ne viene anche specificato il materiale di composizione (v. 12): «que serviss' a ssa eigreja e un estadal de cera»; cfr. CSM 8, p. 79; CSM 247, p. 345. Anche nell'ambito della poesia profana, il termine assume il significato appena visto per le CSM. Nel componimento *Non vou eu a San Clemenço orar e faço gran rason* di Nuno Treez, ad esempio, gli *estadaes* designano i certi votivi presenti nelle chiese (Tav. 110,3): «nunca tantos estadaes arderan ant'o seu altar», v. 10; «nunca tantos estadaes arderan ant'o meu Senhor», v. 14. Cfr. database GLOSSA [data dell'ultima consultazione: 12 aprile 2017].

⁴²⁸ Per una panoramica sulle conquiste fernandine, con l'ultima grande presa di Siviglia, cfr. J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, *De las conquistas fernandinas a la madurez política y cultural del reinado de Alfonso X*, in «Alcanate», 3, 2002-2003, pp. 19-54, alle pp. 27-28.

Le *cobras* successive continuano a dare spazio e complessità al prodigio. L'irruzione soprannaturale di Ferdinando non si ferma infatti a questo 'bizzaro' ordine di trasferimento, ma include anche un messaggio destinato al figlio Alfonso X. Egli si raccomanda infatti che l'orafo dica al *Sabio* di spostare la statua che lo raffigura al posto in cui ora si trova quella della Vergine, e di mettere la sua al posto di quella di quest'ultima poiché, nella posizione attuale, occupa un sito indegno in quanto non arriva a superarlo in altezza (come sarebbe giusto che fosse). Aggiunge inoltre che la stessa postura che lo raffigura venga cambiata: il vecchio re, infatti, manifesta il desiderio di essere messo in ginocchio, raccomandandosi ancora una volta di operare il trasferimento dell'anello. In merito a quest'ultimo desiderio, Ferdinando allude inoltre ad una sorta di riconoscimento in quanto – come afferma ancora nella finzione letteraria che regge tutto il dialogo soprannaturale – da Maria non solo dipese l'affermazione del suo potere, ma anche la sua protezione al momento di essere armato cavaliere (vv. 87-96):

[...] e poi dì a mio Figlio
che metta questa statua di Santa Maria
dove si trova la mia, che non è per niente
giusto essere tanto alto come lei, né alla pari

Ma che mi metta in ginocchio, e che gli si dia l'anello,
poiché da lei e dal suo bel Figlio io ebbi il regno,
e sono interamente suo, dato che fui cavaliere novello
nella sua chiesa di Burgos, del monastero reale.

Maestre Iorge, l'orafo che riceve la visione con le istruzioni da parte di Ferdinando III e di cui ora ne viene rivelato il nome, sorpreso per aver assistito a tale prodigio, si desta allora all'improvviso e balza immediatamente dal letto in cui era coricato per recarsi alla chiesa dove si trovava la *Capilla Real*. Una volta giunto davanti al sontuoso portone («d'our' e non d'outro metal», v. 102), bussa e gli apre il tesoriere (vv. 99-102). Il mastro si reca poi spedito assieme a quest'ultimo nel luogo in cui troneggiava la statua del re per verificare il fatto dell'anello e, con grande sorpresa, lo trova staccato dal dito della scultura, come se questa – fatto che non è riportato nel testo, ma che si può ben dedurre come del tutto implicito – avesse già proceduto a sfilarselo per facilitare il successivo trasferimento⁴²⁹. Ecco allora che, alla vista di tale prodigio, il tesoriere non preparato a

⁴²⁹ Che in realtà non avviene narrato espressamente nel testo, nemmeno nell'ultima parte della CSM 292. L'atto del trasferimento dell'anello viene invece raffigurato, come si dirà nella parte relativa all'analisi del prodigio, nel programma miniaturistico che accompagna il testo nel Cod. F.

quanto già sospettato da *Iorge* per via della visione ricevuta, viene preso dallo spavento, chiedendosi chi mai ora avrebbe potuto riparare quel danno (vv. 105-108):

E nel guardare la statua aveva grande piacere
ma le vide l'anello fuori dal dito, e per questo
ebbe grande spavento e meraviglia, e disse: «Ai! Nostro Signore,
chi mi mettera apposto questo anello? Sapessi ora chi [...]

La narrazione continua riportando l'intervento di *Iorge* che, volendo nel contempo rassicurare il tesoriere sconvolto per il fatto dell'anello e rispondere alla sua domanda su chi potesse essere l'artigiano creatore sia di questo che della statua (per poter dunque riportare il tutto allo stato originario), gli rivela di essere stato lui a fare «aquesta obra toda» (v. 112). Il tesoriere, ancora turbato per la visione, gli manifesta tutta la sua meraviglia per lo sfilarsi dell'anello dalla statua e a questo punto, *Maestre Iorge*, forse per rassicurarlo ulteriormente e per condividere con lui la meraviglia causata da quel prodigio, decide di raccontargli la visita di Ferdinando ricevuta in sogno (vv. 117-120):

«[...] ma dirò, e non vi dispiaccia,
quello che ho sognato questa notte, almeno due o tre volte».
Così gli raccontò il sogno, allo stesso modo di
come ve l'ho già raccontato, e in questo non fu bugiardo.

Quello che seguirà dopo il racconto di mastro *Iorge* al tesoriere costituisce l'ultima parte tanto della sequenza miracolistica così come della CSM 292. In questa, si racconta in modo succinto di come l'orefice e il tesoriere, dopo essersi recati al cospetto del re Alfonso X, abbiano riferito a quest'ultimo il sogno e le istruzioni ricevute da Ferdinando, non mancando di informare anche l'autorità ecclesiastica (in questo caso, l'arcivescovo) sulla prodigiosa apparizione («Entón ambos o contaron al Rei, a que proug' assaz, | des i ao arcebispo, a que, con tal feito, praz», vv. 122-124). L'atto del trasferimento alfonsino dell'anello – fortemente caldeggiato per ben due volte da Ferdinando nelle istruzioni date a *Iorge* – non viene descritto, rimanendo così come dato per scontato dal momento in cui il Sabio ne viene a conoscenza: la *cobra* si conclude infatti con la lode rivolta

sorprendentemente allo stesso Ferdinando da parte del figlio e del prelato⁴³⁰, con la motivazione della benevolenza di Dio nel dispensare *fermosos miragres* (vv. 122-126):

Quindi entrambi lo raccontarono al Re [...]
e poi all'arcivescovo [...]
E il re don Ferdinando, che ai suoi mai viene meno,
molto lodarono, in quanto Dio fa bellissimi miracoli.

2.3.2.1 Così come presentato, il miracolo sembra essere una *inventio* nata all'interno della corte, senza influenze culturali esterne che avessero potuto contribuire a plasmarne la trama e il motivo principale, vale a dire la consegna di un anello, o meglio, un vero e proprio trasferimento di quest'ultimo da compiersi tra la statua raffigurante il defunto re e quella della Vergine Maria. Ma anche qui, come per il caso dell'enumerazione (e breve descrizione) delle qualità *in vitam* che si sono illustrate nel sottocapitolo precedente, il ricorso alle fonti precedenti o a testi coevi costituisce in realtà un *modus operandi* essenziale e di fondamentale importanza per una costruzione coerente ed efficace dell'immagine di santità del defunto regnante e, soprattutto, per arrivare ad ottenere un giudizio positivo su quest'ultima da parte di una corte certamente avvezza a riconoscere le modalità di manifestazione della Madre di Dio così come narrate nei *miracula* mariani.

Il motivo principale del *miraculum*, ovvero quello espresso all'inizio della visitazione da Ferdinando e riconducibile al tema – già registrato da Stith Thompson – del *Young man betrothed to a statue* (T 376)⁴³¹, suggerirebbe inizialmente per la CSM alfonsina la partecipazione a tutta una serie di credenze che si perdono indietro nel tempo e che coinvolgono anche la figura regale nel rapporto con la divinità, come le ierogamie che sancivano l'unione tra gli antichi re e le sculture delle dee⁴³², fatto che contribuiva a rivestire i sovrani di prestigio e particolari riconoscimenti sul piano del soprannaturale.

Se questo però risulta essere l'orizzonte di più lunga durata quanto al tema ripreso, quello presente nella CSM 292 potrebbe rimandare invece in via più diretta ad un gruppo

⁴³⁰ Questo della lode destinata esclusivamente a Ferdinando è un vero e proprio elemento di novità nel panorama delle CSM, dato che, come già osservava Lappin commentando quest'ultima parte del testo, «in no other mirage is loor given to anyone other than Mary»; cfr. LAPPIN, *The thaumatourgy* cit., p. 53.

⁴³¹ Cfr. S. THOMPSON, *Motif-Index of folk literature*, Bloomington, 1955-1958; J. E. KELLER, *The motif of the statue bride in the Cantigas of Alfonso the Learned*, in «Studies in Philology», 56, 3, 1959, pp. 453-458, a p. 454.

⁴³² Cfr. C. DONÀ, *Dallo sposo di Venere al findanzato della Vergine: evoluzione e sviluppo di una leggenda medievale*, in A. Barbieri et alii (a cura di), *Le vie del racconto. Temi antropologici, nuclei mitici e rielaborazione letteraria nella narrazione medievale germanica e romanza*, Padova, unipress, 2008, pp. 73-104, a p. 100.

di prodigi che, forse ispirati dalla venerazione tutta particolare attribuita alle immagini sacre soprattutto a partire dal periodo gotico, sostituiscono ad una generica statua (come, ad esempio, quella di Venere)⁴³³ la figura di Maria, elaborando in tal modo il cosiddetto tema dello *sponsus marianus*. Questo tema, oltre ad essere stato ripreso e narrato da vari compilatori medievali sia in latino che in volgare e sempre in maniera identica all'interno di due filoni principali⁴³⁴, viene sfruttato anche da Alfonso X nella prima parte delle CSM per confezionare la storia esemplare che costituisce il testo n. 42⁴³⁵, probabilmente ispirato per la maggiore ai versi del prodigio intitolato *De l'enfant qui mist l'anel ou doit l'ymage* a cura di Gautier de Conci (I. 12)⁴³⁶.

La CSM 42 narra una storia di progressivo perfezionamento spirituale culminato con coll'entrata in paradiso del protagonista. All'inizio della narrazione, quest'ultimo, poco prima di cimentarsi nel gioco della *pelota* in una piazza in compagnia dei suoi amici,

⁴³³ È il caso del racconto inserito nelle *Gesta Regum Anglorum* da Guglielmo di Malmesbury attorno al 1120 e che si configura con buona probabilità come il capostipite di questi prodigi. Per la consultazione dell'intero prodigio, si rimanda all'edizione più recente: cfr. R. A. B. MYNORS *et alii* (edd.), *William of Malmesbury. Gesta Regum Anglorum (Deeds of the English Kings)*, Oxford, Oxford University Press, I, 1998, II.205, pp. 380-385. Eccone un riassunto. Un giovane sposo romano, durante i giochi nuziali, temendo di rovinare l'anello *sponsalicium*, lo infila momentaneamente al dito di una statua raffigurante la dea Venere vicino al campo di gioco. Quello che segue avrà del prodigioso: una volta conclusa la partita e ritornato a riprendere con sé l'anello, la statua si mostra con la mano chiusa, rendendo pertanto impossibile al giovane il recupero del gioiello. Una volta tornato a casa, gli risulta impossibile giacere con la moglie: ogni volta che le si avvicina infatti la voce di Venere lo ammonisce ricordandogli di esserle fedele. La situazione si protrae per vario tempo ed ecco che entra in scena Palumbo, un *presbiter* chiamato dai familiari per tentare di recuperare l'anello e liberare così il giovane dal maleficio. Questi incarica il ragazzo di consegnare una misteriosa lettera ad un demone affinché la situazione possa risolversi, ed ecco che, immediatamente dopo la consegna, il personaggio invia alcuni suoi sottoposti, che partecipavano ad un corteo dai tratti infernali, a recuperare l'anello direttamente dalle mani della statua della dea pagana. Il maleficio così ha termine e il giovane ritorna in possesso del prezioso oggetto, potendo così tornare a casa dalla consorte. Su questo, cfr. DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., pp. 76-78.

⁴³⁴ Il filone miracolistico che ospita il tema così come poi adottato (con variazioni) da Alfonso X nelle CSM 42 e 292, viene frequentato anche da autori come Gonzalo de Berceo, Iacopo di Varazze o Vincenzo di Beauvais; cfr. KELLER, *The motif of the statue bride* cit., p. 455. Un filone derivato sarà quello che ha per protagonisti il Chierico di Pisa e il Figlio del re d'Ungheria, dove però il tema dello sponsus ha subito una variazione con la scomparsa degli elementi meravigliosi, quali la statua (sostituita da un'apparizione onirica) e l'anello; cfr. DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., p. 90. Per una panoramica degli autori che hanno coltivato questo tema, si rimanda a NEGRI, *Una nuova fonte* cit. Per un primo studio sulle varianti, fondamentale è la consultazione di A. WYREMBEK - J. MORAWSKI, *Les légendes du 'Fiancé de la Vierge' dans la littérature médiévale. Essai de synthèse suivi de plusieurs textes inédits en vers et en prose*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1934.

⁴³⁵ Cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 122. Sulla CSM 42, cfr. C. DE AYALA MARTÍNEZ, *La Cantiga XLII de Alfonso X*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Historia Medieval, 1984.

⁴³⁶ Su questo aspetto, si rimanda alla dimostrazione effettuata da Elise Forsythe Dexter, dopo un censimento accurato di tutte le precedenti versioni che avrebbero potuto ispirare in via più o meno diretta il lavoro di Alfonso X e del suo *entourage*; cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources of the Cantigas* cit., pp. 91-92. Cfr. anche MARULLO, *Osservazioni sulle Cantigas* cit., pp. 495-540. Il *miraculum* è tuttavia presente in un altro autore, molto probabilmente anch'esso consultato dal Sabio, ossia Vincent de Beauvais, che lo include nello *Speculum Historiale* nel cap. 87 del settimo libro (*De puero, qui Virginis imaginem annulo subharravit*); cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 119.

decide di togliersi dal dito un anello (dono della sua promessa sposa) per non rovinarlo durante il momento ludico. Nel cercare un posto adatto, nota una statua della Madonna (da poco portata fuori dalla chiesa accanto in fase di ristrutturazione) e nel metterle l'anello al dito rimane abbagliato improvvisamente dalla sua bellezza. Già dimentico del suo legame terreno, le promette esclusiva fedeltà, dichiarando in aggiunta come l'anello che porta al dito costituirà proprio il segno di quel legame imperituro (vv. 27-35)⁴³⁷.

Non appena ha finito di pronunciare queste parole, il ragazzo si inginocchia ai piedi della scultura ribadendo il suo voto: da lì in avanti promette di non serbare nel suo cuore altra donna che non fosse Maria. Il giovane si rialza, ed ecco che la statua, animandosi inaspettatamente, serra il dito al quale era stato infilato l'anello (vv. 42-45). Dopo un trambusto generale causato dall'accorrere dei presenti che avevano udito nel frattempo le grida di stupore del giovane per quanto successo, e una volta comprovato il miracolo, al ragazzo viene consigliato di entrare nell'ordine Cistercense. Egli però non ascolta quel consiglio: per *consello do demo* (v. 53) si dimentica della promessa fatta a Maria e ritorna a rivolgere i suoi sentimenti alla fidanzata terrena, tanto da sposarla di lì a poco. Ma ecco che, durante la prima notte di nozze, Maria gli appare in sogno adirata accusandolo di aver dimenticato la promessa d'amore di cui l'anello era il simbolo lampante. Infine lo ricatta, minacciando grandi sofferenze qualora non avesse accettato di fuggire con lei (vv. 64-70)⁴³⁸. Al termine, dopo un ennesimo tentativo di resistenza, il protagonista si mette in cammino deciso a raggiungere un eremo dove ritirarsi a vita monastica. Qui rimarrà poi per il resto dei suoi giorni, dedicando la sua esistenza a lodare Santa Maria, fino alla sua entrata in Paradiso (vv. 82-90)⁴³⁹.

Nonostante quanto già segnalato e detto da Ferreiro Alemparte, propenso a ravvisare un dialogo serrato tra la CSM 42 e la CSM 292 quanto al tema dello *sponsus*⁴⁴⁰, ad un'attenta lettura dei due testi – che, lo si sottolinea, presentano una linea narrativa completamente diversa – si nota anche come il tema nucleare non sia in realtà lo stesso, e come questo dipenda probabilmente proprio dal fatto che, nella CSM 292, il personaggio che fa irruzione sulla scena detenga caratteristiche del tutto diverse.

⁴³⁷ Cfr. CSM 42, p. 161.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁴⁰ Non già dunque come una sovrapposizione *tout court*, senza un cambiamento notevole quanto a dinamiche interne al motivo. Sulla probabile trafila che vede il tema riversarsi dalla CSM 42 alla CSM 292, cfr. J. FERREIRO ALEMPARTE, *Fuentes y contexto histórico de algunos milagros de Cesario de Heisterbach poeticamente marianizados y musicalizados en las Cantigas de Santa Maria, de Alfonso X el Sabio, y su relación con el monasterio de Gumiel de Izán*, in «El museo de Pontevedra» (Homenaxe a Xosé Filgueira Valverde), 51, 1997, pp. 213-234.

Entrando ora nel merito della questione, si può rilevare come nel miracolo fernandino si abbia un protagonista – lo stesso Ferdinando, appunto – già morto in odore di santità che fa sapere da un sogno il desiderio di vedere il suo anello al dito della statua della Vergine presente in una cappella in cui già è oggetto di devozione, mentre in questa CSM, un giovane, del tutto vivo e ancora in uno stato di imperfezione spirituale, giura invece direttamente fedeltà ad una statua della Vergine ponendogli egli stesso l’anello al dito e – dettaglio non da poco – fuori da una chiesa. La simbologia che informa i due *miracula* può essere generalmente ricondotta ovviamente al tema dello *sponsus*, ma occorre comunque notare altre differenze che permettono una lettura fortemente diversa della vicenda. Si mettano a confronto ora più nel dettaglio i passi in cui, nella CSM 292, Ferdinando comunica a *Iorge* il desiderio di vedere il suo anello al dito della statua raffigurante Maria e, nella CSM 42, si illustra il momento in cui il giovane sposo effettua la consegna dell’anello alla sacra scultura, promettendole esclusiva fedeltà:

CSM 292	CSM 42
<p>Ca o bon Rei Don Fernando se foi mostrar en vijón a aquele que fezera o anel, e disse: «<u>Non quer’ est’ anel têer migo, mas dalo en ofrecón aa omagen da Virgen</u> que ten vestido cendal.</p> <p>Con que vin ben des Toledo; e logo cras manamán di a meu fillo que ponna esta omagen de Santa Maria u a minna está, ca non é de pranguisado de seer tan alte com’ ela, nen tan igual</p> <p>Mas <u>ponnanmi en gēollos, e que lle den o anel, ca dela tiv’ eu o reino</u> e de seu Fillo mui bel, e sōo seu quitamente, <u>pois fui cavaleir novel na sa eigreja de Burgos do mōesteiro real</u>»</p>	<p>Este donzel, con gran medo de xe l’ o anel torcer quando feriss’ a pelota, foy buscar u o pōer podess’; e viu a <u>omage tan fremosa parecer, e foi-llo meter no dedo</u>, dizend’: «Oi mais non m’enchal</p> <p>Daquela que eu amava, ca eu ben o jur’ a Deus que nunca tan bela cousa viron estes ollos meus; poren <u>daqui adeante serei eu dos servos teus</u>, e est’ anel tan fremoso ti dou porend’ en sinal.</p> <p>Pois feit’ ouve ssa promessa, o donzel logo ss’ergueu, e <u>a omagen o dedo cono anel encolleu</u>; e el, quando viu aquesto, tan gran pavor lle creceu que diss’ a mui grandes voces: «Ay, Santa Maria, vall!»</p>

Partendo dall’analisi della prima *cobra*, risulta come i tempi e la proiezione dell’azione nella quale si sviluppa la dinamica dello *sponsus* siano diversi. Ferdinando è proiettato inizialmente tutto ad un tempo futuro che appartiene però alla dimensione terrena, indicando infatti un desiderio di vedere al dito della statua di Maria il suo anello, mentre nella CSM 42 il tempo dell’azione è il presente: il ragazzo effettua l’atto in prima persona, pronunciando inoltre una formula di carattere quasi matrimoniale. Il futuro per il ragazzo si esplica solamente nella promessa di fedeltà nei confronti della Madonna, promessa che, al contrario, Ferdinando non fa assolutamente proiettandola in un tempo che ancora deve venire, bensì riavvolgendola al passato non appena comunica anche il

desiderio di essere messo in ginocchio ai piedi del *simulacrum* mariano. Allega infatti alle sue motivazioni che lo muovono a tali richieste l'evento della sua investitura a cavaliere sotto la protezione di Maria, avvenuto ancora quando era giovane nella chiesa di Burgos: «pois fui cavaleir novel | na sa eigreja de Burgos do mōesteiro reial».

Nel secondo caso si assiste dunque ad una sorta di riconoscimento alla Vergine, già dipeso da una consacrazione avvenuta fin dalla giovane età del re; nel primo caso invece si svolge il tema dello *sponsus* mariano nella forma più classica, con una promessa di fedeltà solamente a partire dall'istante che è rappresentato dal tempo della *narratio*. Già da questa lettura si può capire dunque come Ferdinando non sia un vero e proprio *sponsus*, come il novello sposo inizialmente scapestrato della CSM 42, bensì un *fidelis* di lunga data. Anche per il fatto stesso di poter apparire in sogno, e per le qualità enumerate nella prima parte del testo, il suo personaggio non partecipa di uno *status* di imperfezione spirituale al momento dell'apparizione e – cosa assai più rilevante – nell'istante in cui caldeggia il trasferimento dell'anello, dinamica che invece è parte integrante ed imprescindibile del tema dello *sponsus* fin dalle sue origini e anche dopo gli sviluppi che lo stesso conosce a partire dal corso del XIV sec., egli è già legato spiritualmente alla Madre di Dio.

Sulla base di questi rilievi, ecco che si può ben capire il perché, sul finale, la CSM 292 – come momento più importante della realizzazione dello stesso – non si dilunghi nel descrivere la consegna dell'anello nelle mani della Vergine. Rimamendo sul piano del protagonista Ferdinando, il tutto si potrebbe configurare come una calcolata scelta alfonsina per ribadire l'avvenuto 'sposalizio' già in una dimensione passata e poi più alta e spirituale, rispetto a quella materiale rappresentata dalle due statue che qui simboleggiano il presente immobile, nonché una copia del mondo ideale. Si può dire quindi come la suggestione iniziale garantita dall'ampia circolazione del tema dello *sponsus* con annesso il motivo della consegna dell'anello venga così pesantemente rielaborato per comunicare un messaggio diverso: laddove nella CSM 42 la *fuga mundi* doveva ancora realizzarsi avendo dunque bisogno di un *transfer* per potersi compiere all'interno della simbologia delle nozze, nella CSM 292 ciò non è necessario e la richiesta fernandina si rivela solamente come parte di un retaggio tematico volto a ribadire già l'avvenuto riconoscimento di una sua santità costantemente «under way»⁴⁴¹ e di una *fuga mundi* in compagnia della Vergine in realtà già avvenuta durante la sua dipartita. In altre

⁴⁴¹ Cfr. LAPPIN, *The thaumaturgy of regal piety* cit., p. 53.

parole, Alfonso non ha bisogno di mostrare sul piano materiale nessun trasferimento, ma di lasciarlo solo intuire per riallacciarsi ad una tradizione però non efficace al momento di comunicare l'idea della santità del protagonista. In tal modo evita inoltre di richiamare l'attenzione su un elemento che si potrebbe chiamare 'feticistico', permettendo così di comunicare l'idea di uno spotalizio presente *in perpetuum* sulla dimensione spirituale, già celeste⁴⁴². E questo contribuisce, oltre al miracolo in sé e al fatto di averlo voluto ricondurre ad una copiosa tradizione, a rendere ancora più efficace la dimostrazione e la rappresentazione della santità del padre rispetto a quelle figure 'imperfette', inizialmente restie al fascino mariano, come accade proprio all'inizio della CSM 42⁴⁴³.

Da questa osservazione sulle dinamiche che si creano nel testo, a partire anche dalla stessa natura iniziale del personaggio di Ferdinando, si può inoltre notare come in questa CSM la richiesta del trasferimento dell'anello, oltre a non andare nella stessa direzione di quella rappresentata nel tema dello *sponsus*, si carichi giocoforza anche e soprattutto di altra simbologia; apparendo vieppiù come un pretesto per allargare la percezione della 'santità' del suo lignaggio. Il complesso simbolico, così come descritto confrontandolo con quello della CSM 42 comunica infatti anche il messaggio della rinuncia di Ferdinando al potere terreno, o meglio, alla rinuncia della supremazia politica staccata da una missione religiosa, sottomettendosi al potere mariano al momento stesso in cui chiede di essere messo in ginocchio. In base a questo, si potrebbe dire paradossalmente che la vicenda venga attentamente preparata e sfruttata da Alfonso X a partire da quel retaggio tematico già menzionato per stravolgerne completamente gli obiettivi finali, nel voler puntare cioè i riflettori regi sulla sua persona e non su quella del padre. Ritornando infatti a considerare quanto narrato nella CSM 42 e alle altre realizzazioni miracolistiche che si organizzano attorno al tema dello *sponsus marianus*, si noti infatti come, a differenza di quest'ultime, nella CSM 292 l'anello venga affidato ad un terzo, vale a dire a maestro *Iorge*, e come, attraverso la sua mediazione, il gioiello debba infine arrivare nelle mani di

⁴⁴² Il contrario cioè, richiamando un'altra ben nota realizzazione dell'originario motivo guglielmino, di quello che accade nel racconto intitolato *Puer desponsavit ymaginem Beate Virginis dell'Alphabetum Narrationis*, per il quale, essendo il protagonista perfettamente appartenente al mondo terreno, non riesce, nell'atto di donare l'anello ad una statua della Vergine, a sottrarsi da una dinamica feticistica e materiale, cosa che invece Ferdinando III può e riesce a fare benissimo, essendo già morto e comunicando l'equivalenza della natura con quella della vergine facendosi egli stesso *simulacrum in terram*. A tal proposito, per la lettura che concerne questo aspetto nel racconto dell'*Alphabetum*, si veda quanto osservato da Carlo Donà: «il chierico si innamora della statua [...] si noti: della statua nella sua concreta materialità, non della Vergine nella sua astratta e spirituale assenza»; cfr. DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., p. 87.

⁴⁴³ D'altronde, come recentemente rilevato da Carlo Donà, uno dei temi costitutivi della dinamica dello *sponsus* è proprio la *fuga mundi* sul finale, configurata in quello che si può definire come una specie di 'morte per amore'.

Alfonso X. Orbene, è proprio questa la chiave di lettura della vicenda: Ferdinando non è lo *sponsus marianus* novello, bensì – nella finzione narrativa dello stesso testo galego-portoghese – arriva ad esserlo il figlio. Sarà lui infatti che dovrà presiedere materialmente all'atto del trasferimento dell'anello dalla statua del padre a quella della Vergine, intravedendo in questo anche una sorta di autocelebrazione alfonsina per i meriti e la devozione riservata alla Vergine.

Riassumendo parzialmente quanto detto e tentando di mettere a fuoco le profonde differenze in seno allo stesso motivo, si tratta dunque di una vicenda che – almeno su questo punto – dimostra tutta la sua complessità e per la quale affermare un'acquisizione passiva o *tout court* del tema dello *sponsus* si rivela inesatto. L'indubbia lavorazione di questo presso quella pregiata officina che è lo *scriptorium* del *Sabio* porta, da un lato, a far riconoscere la santità di Ferdinando già al momento della sua apparizione e non in seguito alla consegna dell'anello (come accade negli *exempla* che davvero riprendono il tema in modo compiuto)⁴⁴⁴ e, dall'altro, ad operare un trasferimento in seno ai protagonisti, con Alfonso X che arriva a ricoprire il vero ruolo di *sponsus* – seppur in modo dissimulato – grazie al passaggio di consegne e all'istruzione del trasferimento dell'anello a partire dalle direttive date a *Iorge* dal parte di Ferdinando. Se da una parte, dunque, il tema originario riesce a rendersi produttivo per comunicare la santità del defunto monarca, dall'altra lo fa anche nel comunicare l'eccezionalità dell'intero suo lignaggio col protagonismo terreno 'ceduto' al figlio Alfonso per confermarne (ed auto-confermare) la buona stella avuta nell'ambito della protezione e del favore mariano⁴⁴⁵. Si produce dunque anche qui quella che Valeria Bertolucci aveva descritto puntualmente come «l'immagine di un vecchio re che non rinuncia tuttavia al suo ruolo esemplare» e che – per volere dello stesso Alfonso interessato a sfruttarne anche questa *aurea*

⁴⁴⁴ A tal proposito, si deve anche considerare che nella CSM 42 così come in tutte le altre variazioni sul tema, nessun protagonista al termine dello 'sposalizio' celeste acquisisce lo status di 'santo'. Questo infatti non viene specificato in nessun momento della narrazione. Quello che si raggiunge è solamente uno *status* di grazia, garantito dalla 'compagnia' della Vergine in Paradiso.

⁴⁴⁵ Di un parere simile, sebbene senza entrare analiticamente nel merito della modificazione del tema dello *sponsus marianus* nella CSM 292 con rispetto alla rimanente tradizione, sembra essere anche Anthony J. Lappin, quando afferma quanto segue: «The ring which Alfonso had placed on the statue of his father [...] another imperial touch, since a ring was given to the emperor at his coronation [...] was to be transferred to the Virgin statue [...] The motif of marriage to Mary is evoked in this transfer. However the 'marriage' expressed is a wedding of dynastic succession to the Queen of Angels, for the ring which Fernando wished to be transferred was precisely that which had been placed on his statue by Alfonso. Considering the imperial theme implicit in the ring, its transfer is an expression of the superiority of the Empress from both kings received their crowns»; cfr. LAPPIN, *The thaumaturgy of regal piety* cit., p. 53. Si veda anche quanto detto in FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Muy noble, et mucho alto* cit., p. 158: «[...] ofreciéndole el anillo que llevaba en su mano, para simbolizar [...] matrimonio místico entre el monarca y la Virgen que reforzaba aún más la protección que esta le había otorgado, y que seguía otorgándole a través de la protección ejercida sobre su hijo, también devoto de María».

sanctitatis da lui stesso ‘creata’ – finisce col sovrapporsi «a quella del *giubilante* trobador della Vergine»⁴⁴⁶.

2.3.2.2 Vi è però un altro elemento da considerare e che si pone prettamente al livello di un gioco di *simulacra* che la CSM 292 riesce ad esprimere, considerando ora solamente la dimensione terrena nella quale si trovano ad essere inserite le due statue. Occorre pertanto fare un passo laterale all’interno della folta congerie di prodigi che trasmettono il tema miracolistico già analizzato a partire dalla CSM 42. Si tratta di un breve passo, ma che consentirà però di ipotizzare come la strategia di presentazione alfonsina non si arresti solamente col rifarsi ad una singola narrazione, a sua volta contenente un tema di grande fortuna – per quanto, come si è visto, fortemente diverso e manipolato –, ma anche alludendo a certe dinamiche presenti in altri prodotti letterari ‘alla moda’, diffusissimi dunque nel corso del XIII sec., per rendere ancora più attuale e legittimo il *miraculum*.

All’interno delle cosiddette versioni pie del motivo dello *sponsus*⁴⁴⁷, quelle cioè in cui il protagonismo è riservato alla Madonna (o meglio, alla sua statua), vi è infatti una rielaborazione parziale del presunto canovaccio originario guglielmino. Questo si rivela particolarmente interessante se messo a confronto col gioco che, nella CSM 292, si crea tra la statua di Ferdinando III e quella della Vergine per le quali si presume un *transfert* di un oggetto; sculture inizialmente trattate come simmetriche, ma, al termine del racconto, organizzate gerarchicamente per lo stesso valore del precedente monarca.

Si tratta, nello specifico, di un *conte dévot* dal titolo *Image de Pierre*, elaborato attorno al 1230 e contenuto in una collezione a cura di un anonimo che avrà notevole successo e diffusione fin dal momento della sua creazione: la famosa *Vie des Peres*⁴⁴⁸. Non si tratta di una versione totalmente marianizzata a partire dalla prima attestazione narrativa del motivo a cura di Guglielmo di Malmesbury: qui, a differenza di quanto accadeva nel racconto dell’erudito inglese, irrompe parallelamente nello svolgimento della storia, accanto alla statua della dea pagana Venere, anche una *simulacrum* della Vergine Maria.

Nella storia di Guglielmo, un giovane sposo romano, temendo di rovinare il suo anello *sponsalicium* durante il gioco della palla, decide di infilarlo momentaneamente al dito di una statua della dea romana. Una volta conclusa la partita, la mano si presenta

⁴⁴⁶ Cfr. BERTOLUCCI-PIZZORUSSO, *Libro di autore* cit., p. 133.

⁴⁴⁷ Cfr. DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., p. 81.

⁴⁴⁸ Cfr. F. LECOY (ed.), *La Vie des Peres. Tome I*, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1974, pp. 267-288.

chiusa e il ragazzo si trova pertanto impossibilitato al recupero del gioiello. Torna a casa, ma non può nemmeno sfiorare la moglie in quanto, non appena le si avvicina, Venere si manifesta ammonendolo per la sua infedeltà. Seguirà l'intervento di un *presbyter* che, consegnando una lettera al giovane, lo mette a contatto con un demone per recuperare l'anello⁴⁴⁹. La prima parte del racconto dell'*Image de Pierre* è sostanzialmente identica a ciò che si narra sempre all'inizio nel *Gesta Regum* di Guglielmo, mentre nella seconda sezione del testo le cose cambiano, presentando un'aggiunta del tutto originale rispetto al *plot* di partenza. Già al momento di cercare un mediatore che possa risolvere la disgrazia capitata ad un giovane (ovvero quella di essersi inavvertitamente legato 'in matrimonio' ad una statua di Venere per averle messo un anello al dito in un momento di ozio), qui non è più un *presbyter ambiguus* ad essere chiamato dai genitori della ragazza per togliere il giovane dall'impiccio, bensì un pio e devoto eremita. Quest'ultimo ordinerà al giovane di seguire un anno di devozioni nei confronti della Vergine se vorrà recuperare il suo anello nuziale che – lo si ricorda – è ancora al dito della statua della dea pagana. Il piano funziona: dopo un anno, la Vergine compare al giovane e gli chiede, come ultimo segno della sua vicinanza spirituale, di farle e dedicarle una scultura. Il giovane obbedisce e, una volta finito il lavoro, se ne va per un po'. Quando ritorna, la statua non c'è più, ma di lì a poco ricomparirà nuovamente e, stavolta, con il famoso anello al dito. Il giovane allora le si avvicina, ma con grande sorpresa si rende ben presto conto che ancora non gli è possibile sfilare il gioiello dal dito della scultura della Vergine poiché questa tiene le dita completamente serrate. Ecco allora che, forse istruito spiritualmente da un anno di devozione, intuisce come sbloccare la situazione: si inginocchia ai piedi della statua e questa, solo a quel punto, distende la sua mano lasciando cadere dal dito l'anello tanto desiderato⁴⁵⁰.

La dinamica che si vuole qui prendere in considerazione per metterla a confronto con quella che si realizza nella CSM 292 non appena *Iorge* e il tesoriere irrompono nella Cappella Reale riguarda proprio l'ultima parte del *conte*, dove appunto avviene dapprima lo scambio dell'anello tra le due statue (comunque mantenuto sullo sfondo e pienamente avvolto nel mistero quanto alle sue modalità, in quanto le due sculture non condividono lo stesso ambiente fisico) e infine la restituzione dell'anello al giovane. Si riporta qui il passo di nostro interesse, relativo ai vv. 8782-8814:

⁴⁴⁹ Per la consultazione dell'intero prodigio, si rimanda alla consultazione dell'edizione MYNORS, *Gesta Regum Anglorum* cit., pp. 380-385; cfr. anche DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., pp. 76-78.

⁴⁵⁰ Per il riassunto della storia, cfr. DONÀ, *Dallo sposo di Venere* cit., pp. 81-82.

Que q'en aflicions estoit
 et en plorant ce dementoit,
 l'ymaige devant toz revint
et la main destre close tint.
Si virent tuit k'el mestre doit
de la main un anel avoit.
 En esjoïssant s'esbahirent
 del miracle apert ke il virent,
 dont maint mescreant s'amenderent
 qui en la loi Deu ce donerent.
 Li borjois liez avant ce mist,
son anel k'il bien conut vit,
 mes il n'en fist onques semblant.
 De joie s'en parti tremblant,
 a la pape l'ala conter,
 et li papes sanz arrester
 la vint ou il vit la merveille.
 Au borjois dist: «Je te conseille
 que ton anel ailles requerre».
Cil maintenant ce mist a terre,
en plorant a l'ymaige dist
qu'ele son anel li rendist.
Tantost l'ymaige ovri la main,
 et cil qui ot le cuer humain
 et plain d'umilité veraie,
 por recovrer onor et joie,
se mist avant et l'anel prist
 c'onques n'i trova contredit,
 et il le mist en son doit maime.
 Ensi si recovra sa fame
 et ces joies, c'onques puis hore
 li maufez ne li corrut sore,
 qui bien .vii. ans traveillié l'ot.

Come si era accennato in precedenza, emergono delle analogie sul piano narrativo; analogie che, proprio a partire da queste realizzazioni del motivo nella *Vie de Peres*, avrebbero (queste sì) potuto ispirare Alfonso nello stadio compositivo della CSM 292. Le somiglianze col testo galego-portoghese non hanno evidentemente nulla a che vedere col tema dello *sponsus*, ma il *conte* è il primo a suggerire, all'interno della vasta tradizione che lo coltiva, la dinamica dello scambio dell'anello (o del suo recupero) che si realizza tra due *simulacra*, così come appunto avverrà – sebbene con un valore alquanto diverso – sullo sfondo del testo galego-portoghese tra la statua di Ferdinando III e quella della Vergine Maria.

2.3.3 Una definizione della santità regale

Alla luce di quanto si è scelto di analizzare di questo testo, puntando cioè su quegli elementi che avrebbero potuto farsi produttivi proprio a partire dalla CSM 292 per la promozione della figura di Ferdinando III come ‘santo re’ (lasciando dunque a margine i seppur fertili richiami al simbolismo della spada, per la quale una invenzione del culto parrebbe succedere al periodo di elaborazione alfonsino)⁴⁵¹, si possono ora trarre alcune conclusioni. Non è azzardato definire la CSM 292, una delle poche se non l’unica a presentare l’assoluto protagonismo dato ad un personaggio che non sia la Vergine, una vera e propria *Vita* in formato ridotto. Nella prima parte l’attenzione, come da prassi agiografica, viene riservata all’enumerazione dei meriti *in vitam* che, a quel tempo, contribuivano per la maggiore a definire la santità di un sovrano, ritenuti necessari nel contesto della caratterizzazione di una santità di tipo essenzialmente laico. Il modello sullo sfondo è quello di san Luigi IX, santo di certo famoso ed influente, già facenti propri i modelli di comportamento che rimandavano ad un tipo di religiosità più monacale che regale ‘vecchio stampo’, perfettamente inserita nel paradigma dell’epoca. Nella seconda parte, la tradizione lascia invece posto alla novità del prodigio, dove la santità di Ferdinando III si esplica su due piani: il primo è quello che riguarda il fatto stesso della dedicazione di un intero *miraculum* narrativo, il secondo è quello che ha a che fare coll’inserimento del personaggio storico all’interno di un modello miracolistico già di grande fortuna e produttività, sia per quanto riguarda il motivo principale dello *sponsus marianus*, sia per quanto concerne le dinamiche interne che sembrano pescare da una tradizione più vicina e nota.

⁴⁵¹ Come si sottolinea puntualmente in. Stando alla leggenda, l’arma era appartenuta al conte Fernán-González, morto agli inizi del X sec. e venne tolta dalla sua tomba nei pressi del monastero di San Pedro di Cardena dallo stesso san Fernando. Se la portò nella campagna contro i musulmani e anche a Siviglia nel 1248. Nonostante si parlasse di un culto già attribuitole a quel tempo, nonché un’origine che rimontava addirittura al X sec., la spada oggi conservata e identificata con quella raffigurata nelle miniature che accompagnano il testo nel codice delle CSM, risalirebbe solamente al XIII, ipotizzando inoltre per essa un taller sivigliano quanto alla sua produzione (probabile segnale di una leggenda attorno all’oggetto costruita ad hoc e di larga fortuna solo posteriormente, a partire dal XIV). Su questo, cfr. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Muy noble, et mucho alto* cit., p. 156; M. I. HERRÁEZ MARTÍN, *La espada de Fernando III el Santo*, in «Laboratorio de arte. Revista del Departamento de Historia del Arte», 15, 2002, pp. 335-348, a p. 338.



2.4 La CSM 309:

Liberio, il santo papa, e l'anonimo imperatore





A chiudere le quattro CSM che si sono scelte per mostrare – come fa ciascuna, a partire da una certa tradizione miracolistica – una precisa tipologia della santità presentata da Alfonso X, vi è la CSM 309. Questa richiama la tipologia di un ‘santo papa’ vissuto nel periodo tardoantico, che la più diffusa tradizione sulla leggenda miracolistica di cui si tratterà identifica con *san Liberio*⁴⁵².

Così come si è già visto per la ‘santità vescovile’, l’inserimento del prodigio che vede protagonista un pontefice parrebbe completare per certi aspetti i tratti della santità del *confessor* che si possono riscontrare in altri vescovi romani citati solo marginalmente all’interno delle CSM 115 e 206. Nella prima CSM viene evocata infatti la figura di papa *Clemente I* (†100), soffermandosi – in quanto funzionali per la trama del racconto – sulle sue capacità di intermediazione e di sostegno spirituale *in terram* per risolvere un caso di possessione demoniaca⁴⁵³. Nella seconda narrazione, invece, papa *Leone I* (†461) porta alle estreme conseguenze la pratica dell’automutilazione tagliandosi una mano per aver inavvertitamente sfiorato le dita di una fedele, richiamando in tal modo le pratiche di punizione corporale tipiche dei santi asceti.

Con l’evocazione della figura di papa Liberio invece⁴⁵⁴, grazie proprio al *miraculum* che lo vede protagonista, l’accento sembrerebbe spostarsi leggermente su quelle qualità che fanno del ‘santo confessore’ una figura dalle chiare capacità fondazionali, in quanto proprio legato – nella storia – alla costruzione di un importante luogo di culto⁴⁵⁵. Ma nella CSM 309 questi tratti non vengono rimarcati particolarmente: sebbene i tratti ‘fondativi’ del suo operato vengano ben espressi nella tradizione rimanente (o meglio, del tutto in esclusiva), nel testo alfonsino, interessato a sfumare l’identità di questa figura nell’anonimato, il tutto sembrerebbe essere fortemente rielaborato nel presente della narrazione per utilizzare il riconoscimento della eccezionalità papale per scopi legati alla politica imperiale del sovrano castigliano-leonese.

⁴⁵² Come si specificherà più avanti, il nome di Liberio (così come accadeva per *Bonus*) non viene reso esplicito. Ma una tradizione ben nota sul miracolo di cui si rende protagonista ne conferma inequivocabilmente l’identità originaria. Si tratta dunque di *san Liberio papa* (†336). Quanto alla sua traiettoria papale, non molte sono le menzioni nei santorali. Nel 352 inizia la costruzione del grande centro di Santa Maria Maggiore. La sua vita è stata contrassegnata dalle continue dispute con gli ariani, i quali poi elessero l’antipapa Felice II. Liberio non accettò di negoziare con essi, e per questo venne esiliato in Tracia; cfr. MONTES, *Los santos* cit., p. 334.

⁴⁵³ *Clemente I*, quarto papa (88-97 ca.). Autore della celebre Lettera ai Cristiani di Corinto, documento basilare della fede sulla conoscenza veterotestamentaria e la pratica della chiesa primitiva. A lui venne dedicata una chiesa ai piedi dell’Esquilino, una delle più antiche di Roma, cfr. DAIX, *Dictionnaire des saints* cit., p. 108.

⁴⁵⁴ Sempre, lo si ricorda, non indicato in modo esplicito.

⁴⁵⁵ Si ricordi l’esempio di papa Damaso († 384) a Roma la cui marca di santità si esprimeva e veniva riconosciuta proprio in queste capacità fondazionali, nel tentativo di strappare a Costantinopoli il primato quanto a reliquie, corpi di martiri e santuari; cfr. GREGOIRE, *Manuale di agiologia* cit., p. 70.

La CSM 309 viene tramandata parzialmente (solo le prime quattro *cobras*) dal ms. F (f. 16v) ed interamente in due carte del codice E (ff. 275v-276v). Nella prima *cobra* l'attenzione viene riservata a situare temporalmente e spazialmente il prodigio: viene indicato infatti come il miracolo sia avvenuto a Roma, al tempo in cui la religione cristiana era già praticata dalla popolazione. Nella seconda strofa, invece, vengono presentati i due protagonisti terreni che prenderanno parte al *miraculum* mariano, vale a dire un «papa santo» e un «emperador bõo». Del secondo, in aggiunta, si sottolinea la sua devozione nei confronti della Vergine Maria (vv. 3-6; 9-12)⁴⁵⁶:

A tal proposito vi narrerò un bel miracolo che davvero
mostrò santa Maria nell'illustre città di Roma,
al tempo in cui questa era già votata alla cristianità,
per accrescere la legge di Dio, suo figlio e padre.

In quel tempo a Roma c'erano un santo papa
e un buon imperatore, il quale con tutte le sue forze
serviva ed amava la vergine santa Maria,
in cui Dio volle incarnarsi, facendo di lei sua madre.

Le stanze che seguono si rivelano importanti non solo in quanto introducono un'altra entità nell'economia del racconto specificandone il ruolo e il peso rivestito, ma anche perché accennano già ai motivi che in seguito porteranno all'intervento mariano. A tal proposito, viene infatti chiamato in causa il popolo di Roma, definito come 'amico di Maria' («muit'amigo», v.16) indicando come sia proprio quest'ultimo a lamentare la mancanza di un degno santuario dove poter pregare la Vergine. Per questo motivo i fedeli rendono manifesta l'intenzione di ovviare a tale carenza progettando loro stessi una chiesa⁴⁵⁷ che, nelle intenzioni, viene già prefigurata come maestosa, nobile e fornita di ogni abbellimento (vv. 15-18; 21-24):

⁴⁵⁶ D'ora in avanti la traduzione è tratta, con alcune variazioni, da BERETTA - SEGRE, *Miracoli della Vergine* cit., pp. 1092-1097. Per il testo critico completo, compreso di apparato e di alcune note di commento relativamente ai passi più problematici, si rimanda al secondo volume.

⁴⁵⁷ È importante già sottolineare come nella CSM 309 l'iniziativa parta dalla collettività. Si ritornerà su questo punto in sede di confronto del passo con la tradizione rimanente.

In quel buon tempo di cui ora vi parlo,
il popolo di Roma era tutto devotissimo
alla vergine santa Maria, e credeva
fermamente in suo figlio Gesù Cristo e in Dio Padre.

E poiché allora in tutta Roma non c'era una chiesa
dedicata alla Vergine gloriosa, che sia sempre benedetta,
progettavano di fargliene una grandissima e nobile e opulenta,
perché vi fosse lodato Dio e colei che è sua madre.

A questo punto, si specifica come la messa in opera del progetto conosca una difficoltà preliminare, non di poco conto: i romani non erano infatti riusciti a giungere ad un accordo sulla scelta del luogo ove erigere la basilica. La gravità dell'intoppo viene allora momentaneamente ridimensionata dalle parole di un anonimo cittadino, definito come un 'uomo buono' («ome bõo», v. 28), ma del quale non ne vengono fornite informazioni ulteriori. Egli invita la cittadinanza a pazientare disvelando loro l'arrivo di un imminente segnale celeste, inviato direttamente da Dio Padre. Questo *signum* sarebbe giunto per dirimere i dubbi sul luogo di ubicazione del santuario permettendo così di procedere con la posa delle prime pietre (vv. 27-30)⁴⁵⁸:

Però non riuscivano affatto ad accordarsi sul luogo in cui farla;
così un uomo saggio disse loro di attendere
a edificarla finché non avessero ricevuto da Dio un segno
sul luogo dove avrebbero dovuto costruirla per sua madre, della quale egli è padre.

A seguito di questa comunicazione, l'accadimento soprannaturale promesso (il segnale) viene anticipato da due apparizioni mariane. Il destinatario della prima è il papa del tempo (qui mantenuto nell'anonimato), il quale riceve la visita di Maria nel mentre si trova in pieno sonno. La Madonna, descritta inizialmente solo come una donna dall'aspetto nobile, dichiara di manifestarsi al vescovo di Roma in quanto riconoscente la sua devozione e gli ordina di andare in aiuto della comunità cristiana della città capitolina. Per fare questo dovrà comunicare loro – sempre stando alle parole della Vergine – di costruire la basilica nel luogo in cui, a metà del mese di Agosto, avessero visto cadere della neve. Inoltre, al termine di questa visione, Maria rivela senza reticenze come il luogo sia stato prescelto dal Figlio e dal Padre (41-42):

⁴⁵⁸ Si tratta, lo si anticipa, di un protagonista del tutto nuovo, ma probabilmente 'ispirato' dalla tradizione più diffusa in merito al miracolo. Si analizzeranno più avanti tali differenze, dopo l'illustrazione della 'vulgata' sul prodigio romano.

Così poi accadde una notte che il papa, coricatosi
nel suo letto e addormentatosi, in sogno vide
venire verso di sé una donna maestosa che gli disse:
«Tu ami molto Gesù Cristo e me, che sono sua madre

Perciò ti prego e ti incarico di dire al popolo
di Roma di costruire immediatamente la mia chiesa
nel punto in cui a mezzo agosto vedranno cadere neve fitta,
perché è quello il luogo prescelto da mio figlio Gesù e da Dio, suo padre.

La seconda visitazione mariana ha luogo la medesima notte, ma coinvolge un altro personaggio. La Vergine, questa volta, si manifesta infatti all'imperatore in carica, presente nella stessa città di Roma. Alla modalità simile di apparizione seguono anche le medesime direttive date al pontefice in merito all'edificazione del santuario. Ma qui, non appena ricevute tali istruzioni, la narrazione acquista dinamicità: provando una grande commozione per aver intuito la natura del mittente di quel messaggio nonché la sua portata («chorand' e non riindo», v. 47), il sovrano non esita a recarsi dal papa per raccontargli ciò che aveva visto e per informarlo sulle indicazioni ricevute in merito alla costruzione della basilica dove potessero essere lodati – come riportano le sue parole – sia la Vergine che lo stesso Creatore (vv. 45-48; 51-54):

L'imperatore, dormendo, ebbe, la stessa notte
che il papa, una visione identica; e intuendo
che veniva da Dio, andò da lui non ridendo, ma piangendo,
e parlò con lui a gloria della Vergine Madre

raccontandogli nei particolari come si era addormentato
e come, giacendo nel sonno, aveva visto santa Maria,
la quale (era la verità) gli aveva ordinato di costruirla una chiesa
dove fossero lodati lei e Dio, il Padre veritiero.

Il resoconto dell'imperatore prosegue anche nelle stanze successive, ma questa volta – nella finzione letteraria ad opera del re Sapiente e del suo *scriptorium* – viene affidato al discorso diretto (vv. 57-60). Qui, in particolare, il sovrano specifica ulteriormente i dettagli della visita mariana comunicando sempre l'avvento dell'inusuale segnale meteorologico stabilito dalla Vergine per sapere dove e quando cominciare a posare le prime pietre del nuovo santuario. In aggiunta, sottolinea ancora una volta come il tutto accadrà in occasione della festa dell'Assunzione di Maria. Il Papa, dopo aver ascoltato la

notizia del suo alleato, gli confessa di aver avuto la stessa visione e gli consiglia di attendere la manifestazione del prodigio annunciato, così come farà tutto il popolo romano («e ben é que atendamos aquel dia sinaado», v. 64). Solo allora – a detta sempre del Pontefice – si potrà procedere senza indugio alla costruzione del santuario mariano («e quando virmos a neve, ponnamos logo recado | como seja a eigreja feita do Fill’ e do Padre», vv. 65-66):

«E inoltre, perché ci credessi, mi indicò un segno:
che là dove vedessi cadere molta neve nella sua festa
d’Agosto, in quel luogo innalzassi la sua chiesa,
perché Gesù Cristo vi sia lodato in lei, sua madre»

Allora il papa gli rispose: «Ho fatto un sogno identico,
e bene ci conviene attendere il giorno indicato;
e quando vedremo la neve, diamoci subito da fare
per costruire la chiesa, dedicata al Figlio e al Padre»

In seguito, la fiducia riposta nelle parole della Vergine, nonché nell’attesa dello stesso segnale meteorologico, portano i loro frutti: nel giorno stabilito, un’enorme quantità di neve cade dai cieli romani, depositandosi in maggior quantità – come previsto – proprio nel luogo dove sarebbe dovuta sorgere la nuova basilica. Si tratta, in tal caso e come viene dichiarato nel testo galego-portoghese, di un terreno ancora del tutto alieno ai possedimenti della curia («viron caer tanta neve que tod’ un campo foi cheo», v. 70) e che, solo a quel punto verrà acquistato dall’*élite* ecclesiastica per procedere con le operazioni di costruzione (vv. 69-72):

Allora i due attesero; e quando venne quel giorno,
videro cadere tanta neve che tutto un campo ne fu pieno;
allora acquistarono quell’ampezzamento, che era
di proprietà altrui, nel quale oggi sorge la chiesa della Vergine Madre.

Dopo l’accadimento del prodigio, si assiste infine ad una processione di massa seguita dall’inizio dei lavori: i fedeli di Roma si rendono partecipi degli eventi non solo recandosi quasi all’istante nel luogo dell’avvenuto miracolo – da buoni cristiani, dunque, «muit’ a guisa de crischãos» (v. 76) –, ma anche offrendo denaro e manodopera per il completamento della basilica, in una chiara suddivisione dei compiti, così come specificato al v. 77: «os ñus dando dinheiros outros metend’ i as mãos».

I lavori inizieranno infatti di lì a poco con la posa delle fondamenta dell'opera in corrispondenza proprio della coltre di neve. La chiesa viene così eretta, a detta degli *auctores* del testo alfonsino, mostrando la sua imponenza e suscitando meraviglia («grand' e ricca e fredda», v. 81). Il finale della CSM 309, non rilevante a scopi prettamente narrativi o contenutistici in merito alla particolare vicenda, viene poi riservato alla specificazione delle gerarchie divine e al valore delle figure celesti, in una sorta di *amplificatio* di carattere dottrinale volta anche a rimarcare il tema della *Theótokos* (vv. 81-84):

Così costruirono una chiesa grande, ricca e bella
in onore della santa Vergine, figlia e sposa di Dio,
nella quale egli si incarnò; e fu un prodigio
che, di una sua creatura, egli facesse sua madre.

Si hanno dunque in questa CSM, riassumendo brevemente, l'iniziativa del popolo di Roma per la costruzione di un primo santuario mariano, una prima difficoltà iniziale rappresentata dal disaccordo sul luogo dove costruirlo, la rivelazione di un cittadino che invita ad attendere un segnale dall'alto, i due sogni con le apparizioni mariane prima ad un papa e poi ad un imperatore ai quali vengono date le istruzioni per procedere alla costruzione della basilica, il miracolo della neve durante la notte del giorno dell'Assunzione di Maria che dà il via alle operazioni di edificazione, e, infine il grande lavoro messo in opera dai fedeli romani contribuendo alla costruzione del santuario sia economicamente sia direttamente fornendo le proprie prestazioni lavorative.

I prossimi sottocapitoli indagheranno alcuni aspetti derivati dalle sequenze che si sono riassunte in relazione con la rimanente tradizione che tramanda il prodigio e con le molte differenze che presentano proprio rispetto a quest'ultima, soprattutto se considerate nell'ottica della caratterizzazione dei protagonisti e, in particolar modo, del *papa santo*.

2.4.2 La leggenda della neve

Il testo galego-portoghese riporta una versione del tutto diversa e peculiare del ben noto miracolo della nevicata verificatasi a Roma – secondo la tradizione cattolica – nella notte tra il 4 e il 5 agosto del 352 d.C. durante il pontificato di papa Liberio, per segnalare il luogo di edificazione della Basilica di Santa Maria Maggiore. Ecco come, nel corso del XIX sec., l'illustre cavaliere Moroni, aiutante di camera dei pontefici Gregorio XVI e Pio IX, riassumeva infatti la versione più diffusa e conosciuta in merito al prodigio, così come la si conosce ancor oggi diffusamente in area italiana⁴⁵⁹:

Uno stupendo prodigio operato dall'Onnipotente per intercessione di Maria Vergine fu cagione dell'edificazione di questa quarta basilica patriarcale [...] Abbiamo poi una costante e pia tradizione, che dopo la metà del quarto secolo, certo Giovanni e la sua consorte, di famiglia patrizia romana, non, come vollero alcuni, della famiglia Patrizi, essendo senza prole, si rivolgessero con fervore alla ss. Vergine, e la pregassero a voler loro additare, in qual'opera di suo gradimento potessero impiegare le loro pingui rendite. Furono tali suppliche esaudite, e la notte de' 4 agosto dell'anno 352, tanto i detti coniugi che il santo Pontefice Liberio romano, in visione furono avvisati da Maria ss. di fabbricarle una chiesa in suo onore, nel luogo, in cui nel seguente mattino, ad onta dell'eccessivo caldo proprio della stagione estiva, avessero ritrovato il suolo ricoperto di candida neve. Frattanto sul monte Esquilino [...] cadde gran copia di neve, ed al primo albore del giorno 5, si propagò per tutta la città la fama di sì straordinario portento. Fu allora che s. Liberio processionalmente si recò sull'Esquilino, in unione a Giovanni e sua consorte, e presa una zappa, incominciò con essa a rompere la neve. Allora alla presenza di innumerabile popolo accadde un altro prodigio. Non appena infatti il Papa toccò col ferro la neve, che si divise in una gran linea come un canale, apparendo indicata l'area del piano della chiesa, la quale venne poscia eretta dalla generosità de' coniugi, e fu consacrata solennemente dal Pontefice Liberio, forse ne' primordi del seguente anno 353, secondo la comune opinione [...]⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Cfr. G. R. MORONI, *Notizie dell'erezione della basilica, suoi restauri ed abbellimenti*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni, specialmente intorno ai principali santi, beati, martiri, padri, ai sommi pontefici, cardinali e più celebri scrittori ecclesiastici ...*, Venezia, Dalla Tipografia Emiliana, I, 1840, p. 112. Per altri riassunti, si rimanda anche a M. PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve e la 'Cantiga de Santa Maria' n. CCCIX di Alfonso el Sabio*, in *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, I, 1925, pp. 215-223. Molte infatti risultano essere le dediche alla 'Madonna della Neve' presenti sul territorio italiano, dove la leggenda spesso è stata adattata alle singole realtà locali che raccontano prodigi occorsi in piena estate alla base della fondazione di questo o quel santuario. Analogamente è ciò che è accaduto anche nel Nord Europa, dove questa leggenda sembra aver avuto nel corso del tempo una maggiore fortuna fuori dai confini nazionali.

⁴⁶⁰ La notizia di Moroni prosegue con l'indicazione di altre versioni e ipotesi riguardo la consacrazione che, per questo nostro lavoro, non rivestono alcuna importanza. Per questo motivo non vengono riportate.

La prima versione scritta del *récit* leggendario al quale la CSM 309 avrebbe potuto ispirarsi, così come riassunto indirettamente dal cavaliere e come largamente conosciuta dai fedeli (sia in una sua forma estesa che in una abbreviata destinata a supportare la celebrazione della ‘festa della Neve’) potrebbe essersi formata tra la fine del XII e gli inizi del XIII sec. L’istituzione della festa con la concessione di precise indulgenze legate a tale celebrazione risale infatti ai tempi successivi l’inaugurazione del nuovo altare maggiore avvenuta durante il pontificato di Clemente III (1187-1191), il 5 agosto 1190⁴⁶¹. Per la precisione, è proprio attorno all’anno 1223 che papa Onorio III (1216-1227), nel rinnovare le indulgenze per la celebrazione della dedicazione della chiesa già istituite da alcuni suoi predecessori, fa per la prima volta una diretta allusione alla ‘festa della Neve’, dotandola in aggiunta di un ufficio liturgico apposito⁴⁶². Quest’ultimo, come si vedrà, appare infatti quasi sempre trasmesso da vari passaggi che richiamano la narrazione miracolistica, così come si possono trovare nei testimoni ad oggi conservati:

confirmantis indulgentias duorum annorum et totidem quadragenarum ab aliis summis pontificibus concessas ecclesie Sancte Marie Maioris in festo Nivis usque ad octavas Assumptionis; et ipsum diem Nivis festum sollemnem perpetuo consituentis et mandantis celebrari officium⁴⁶³

Le prime testimonianze scritte del *récit* trecentesco vengono ad oggi trasmesse solamente in manoscritti e codici risalenti a partire dal XIV sec.⁴⁶⁴, così come sempre al

⁴⁶¹ Cfr. V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l’histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, Roma-Paris, École française de Rome-Diffusion de Boccard, 2001, p. 326. Si veda anche quanto sosteneva in merito Mario Pelaez: «La menzione di Sisto III autorizzerebbe a credere che una tradizione consacrata ufficialmente sul principio del sec. XIII, facesse risalire il racconto [...] al quinto secolo; ma se non sarebbe prudente attribuire ad esso una così remota antichità, possiamo certo affermare che nel secolo XIII il racconto doveva avere già lunga vita e profonde radici nell’anima popolare»; cfr. PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve* cit., pp. 215-223.

⁴⁶² Cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., pp. 326, 377-378.

⁴⁶³ Cfr. G. FERRI, *Le carte dell’Archivio Liberiano*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 32, 1909, pp. 27-28, poi riportato anche in SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 377.

⁴⁶⁴ Cfr. P. DE ANGELI, *Basilica S. Marie Maioris de Urbe a Liberio papa, usque ad Paulum Pont. Max. Descriptio et delineatio*, Roma, ex typographia Bartholomaei Zannetti, 1621. Su *récit* ed altra terminologia affine utilizzata, cfr. R. AIGRAIN, *L’hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953. Si specifica ancora una volta come il presente studio verta esclusivamente sulla trasposizione per iscritto della leggenda fondazionale in quanto un possibile *récit* d’invenzione a livello folklorico-popolare si era presumibilmente già formato nei secc. precedenti il XII, come dimostrerebbe inoltre uno dei motivi registrati da Pelaez inserito in un inno sacro dedicato al qui discusso miracolo. Pelaez, riferendosi alle tele del Murillo intitolate *El milagro del Caballero* ed aventi per oggetto proprio il miracolo della neve, sottolinea infatti come l’artista dia risalto «a un particolare che si trova accennato [...] solamente nell’inno ‘Pro Basilica futura’ (n. 2), la maternità della moglie di Giovanni, che forse faceva parte della leggenda primitiva e fu omesso nella narrazione degli eruditi e storici ecclesiastici per il suo carattere che parve sconveniente alla leggenda stessa». Un particolare, dunque, interessante che, lo si ribadisce, ci porterebbe così a distinguere tra il *récit* d’invenzione (trattandosi a tutti gli effetti di una leggenda di fondazione

XIV sec. sono databili le didascalie – ricavate dallo stesso testo latino di riferimento – che si possono trovare nel registro inferiore del complesso dei mosaici ad opera di Filippo Rusuti che illustrano la vicenda miracolistica mariana nella facciata della stessa Basilica romana⁴⁶⁵. Tra i testi che testimoniano questa prima probabile fase compositiva della leggenda tradizionale, si hanno a disposizione breviari, martirologi, innari, lezionari o, più semplicemente, leggendari di area italiana o conservati – ma questi in un numero minore – in qualche biblioteca estera. Non si ha dunque ancora notizia di raccolte di miracoli mariani o raccolte di *exempla* in latino che tramandino la curiosa storia⁴⁶⁶. Tra le versioni di carattere liturgico orbitanti attorno all'area italiana, i testimoni più rilevanti sono certamente quello costituito dal Ms. G.48.b.5, quest'ultimo identificato col *Pasionario di Santa Cecilia in Trastevere* a suo tempo dato per disperso da Mario Pelaez dopo che era stato diligentemente indicato nel lavoro di De Angeli ed oggi conservato alla South African Library di Cape Town⁴⁶⁷, nonché quello presente nel Cod. XXXIV dell'Archivio dell'Abbazia di Montecassino, unica *Vita Sanctorum* ad oggi nota che annoveri il prodigio della neve tra le sue narrazioni miracolose.

Tra i testi liturgici o paraliturgici conservati all'estero e che contengono il medesimo *récit* latino, degne di menzione sono alcune testimonianze di area praghese. Si citino, a tal proposito e a titolo esemplificativo, il Breviario siglato XIII.E.14f conservato alla Biblioteca Nazionale della Repubblica Ceca o la porzione ancora inedita nel *Beate Marie Nivis* nel *Vitae Sanctorum* contenuto nel Ms. XIV.A.7, datato al 1366. Particolarmente interessante, a testimonianza di una discreta diffusione della leggenda anche nei territori nordeuropei, si rivela la presenza di un breviario francescano del XV sec. conservato alla Biblioteca Nazionale di Helsinki con segnatura F.m.III.166⁴⁶⁸. La compatta tradizione in merito a questo (e primo) *récit* può essere consultata nelle tabelle che seguono, nella quale si offre un censimento di tutti i testimoni ad oggi noti:

conseguente ad una probabile traslazione di reliquie) e il *récit primitif* consacrato alla tradizione più propriamente erudita, e dunque scritta.

⁴⁶⁵ Cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 192.

⁴⁶⁶ Per i criteri di classificazione dei testi di tipo liturgico-narrativo, si rimanda alla descrizione in GREGOIRE, *Manuale di Agiologia*, 152.

⁴⁶⁷ Si veda la puntuale identificazione fornita in SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., pp. 544-549. Cfr. anche PELAEZ, *La leggenda* cit., p. 216. Il *Pasionario*, in larga parte del XII sec., presenta però la narrazione del miracolo della neve in una sezione aggiunta nel XIV sec., alle cc. 152-154. Si è individuato, inoltre, anche il probabile *descriptus*, ovvero il Vat. Lat. 6076 elaborato nel 1601 e, con buona probabilità, alla base della compilazione del De Angeli per fare riferimento al *récit primitivo*; cfr. DE ANGELI, *Basilica S. Marie Maioris* cit., pp. 19-21.

⁴⁶⁸ Cfr. Il frammento è stato censito grazie alla consultazione del database FRAGMENTA MEMBRANEA [data dell'ultima consultazione: 15 maggio 2014].

Tabella f – *Recensio longa (récit primitif)*

Sigla	Città	Biblioteca	Segnatura	ff.	Periodo
B	Benevento	Capitolare	Cod. 27	54r-56v	XIV
Bg	Bergamo	Civica	Cod. MAB. 64	170rv	agg. XIV
C	Cape Town	South African	Ms. G.48.b.5	152r-154r	agg. XIV
F1	Firenze	Laurenziana	Cod. Edili CXLI	217r-220v	agg. XIV
F2	Firenze	Laurenziana	Cod. Mugello XV	102r-105r	XIV
M	Monte Cassino	Arch. Abbazia	Cod. XXXIV	229r-230r	1369-1373 ca.
N	Napoli	Nazionale	Cod. VIII.B.9	151v-154v	XV
N1	Napoli	Nazionale	Cod. VIII.B.40	244v-246r	agg. XIV
No	Novara	Capitolare	Cod. XXIII	230r-234r	XIII-XIV
No1	Novara	Capitolare	Cod. XXIX	13r-14r	XIV
R	Roma	Alessandrina	Cod. 94	367r-370r	XVII
R1	Roma	Casanatense	Ms. 250	317r-318r	XV
R2	Roma	Casanatense	Ms. 407	469v-474v	XV
R3	Roma	Casanatense	Ms. 457	7-10v	XIV
R4	Roma	Casanatense	Ms. 1410	114rv	agg. XIV-XV
R5	Roma	Vallicelliana	Tomo XXIII	315v-316r	agg. XIV
Tr ⁴⁶⁹	Trento	Comunale	Cod. 1813	/	XV
V2	Vaticano	Arch. S. M. M.	Cod. 41	385r-386r	XV
V3	Vaticano	Arch. S. M. M.	Cod. 50	387v-391r	XIV
V4	Vaticano	Arch. S. M. M.	Impr. 95	337r-339r	XVI
V9	Vaticano	Apostolica	Vat. Lat. 6976	165r-166v	1601 ca.
V10	Vaticano	Apostolica	Vat. Lat. 7692	337r-338r	XIV

⁴⁶⁹Cfr. catalogo MIRABILE [data dell'ultima consultazione: 15 maggio 2014]. Cfr. anche A. PAOLINI *et alii*, *I manoscritti medievali della Biblioteca Comunale di Trento*, Trento-Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006, p. 65.

Tabella g – *Recensio brevis* (provenienza italiana)⁴⁷⁰

Sigla	Città	Biblioteca	Segnatura	ff.	Periodo
A	Assisi	Sacro Convento	Cod. Framm. III	15r-18r	XIV
Ch	Chartres	Municipale	Ms. 473	340r-342r	XV
F	Firenze	Laurenziana	Plut. XXVII, 1	184r-186v	/
V	Vaticano	Arch. S. M. M.	Cod. 16	56v	XIV
V1	Vaticano	Arch. S. M. M.	Cod. 31	71v	XIV
V5	Vaticano	Arch. S. M. M.	Cod. 115	1r-8r	XV
V6	Vaticano	Arch. S. Pietro	Cod. A.8	245v-246v	XV
V7	Vaticano	Arch. S. Pietro	Cod. A.9	129v-130v	1339 ca.
V8	Vaticano	Apostolica	Pal. Lat. 477	269rv	XV

Tabella h – *Recensio brevis* (provenienza estera)

Sigla	Città	Biblioteca	Segnatura	ff.	Periodo
Br	Breslavia	Universitaria	Cod. I.Q.251	4r-9r	XV
Br1	Breslavia	Universitaria	COD. IV.Q.163	31r	XVI
H	Helsinki	Nazionale	F.m.III.166	framm.	XV
Mn	Monaco	Staatsbibl.	Res/4 A.lat.b.549	469r-488r	1510 ca.
Mo1	Monaco	Staatsbibl.	2 Liturg. 359	/	XV
O	Oxford	Bodleian	Ms. Can. Lit. 388	344r	XV
P⁴⁷¹	Praga	Národní	Cod. XIII.E.14f	45r-46v	XIV
P1⁴⁷²	Praga	Národní	Cod. XIV.A.7	95rv	XIV
P2	Praga	Národní	Cod. I.C.14	316r-317r	XV
P3	Praga	Museo Naz.	Cod. XVIII A 25	/	XIV
W	Vienna	Nationalbibl.	Cod. 13671 Han	79r-85r	XVI

⁴⁷⁰ Secondo la tipologia dei testi, si hanno una raccolta di frammenti (A); legendari (Ch, V6, V8); un passionario (V7); una raccolta composita di libri liturgici (V5); graduali (V, V1); una lettura dell'ufficio notturno (F).

⁴⁷¹ Cfr. J. TRULHÁŘ, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum, qui in c. r. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Pragae, sumptibus regiae Societatis scientiarum bohemicae, II, 1906, p. 243.

⁴⁷² Cfr. E. URBÁŇKOVÁ, *Rukopisy a vzácné tisky pražské Universitní knihovny*, Praha, SPN, 1957.

Ad una seconda fase della trasmissione o promozione della leggenda ‘della Neve’ si rifanno le epitomi a cura di Bartolomeo da Trento⁴⁷³, sebbene, allo stato attuale delle conoscenze, costituiscano in verità le più antiche testimonianze materiali censite in merito al prodigio⁴⁷⁴. Si tratta di *abbreviationes* appartenenti al genere delle *legendae novae*⁴⁷⁵. Nella prima epitome (*Liber Epilogorum in Gesta Sanctorum*) il *miraculum nivis* entra a far parte già della prima fase redazionale dell’opera, ovvero tra il 1244 e il 1246⁴⁷⁶, comparando nel cap. 270 che tratta dell’Assunzione della Vergine Maria («De assumptione gloriose virginis marie»), pur presentando come data del prodigio sempre il 5 di agosto. Nella seconda opera di Bartolomeo, ossia il *Liber Miraculorum* redatto tra il 1244 e il 1251, il *miraculum nivis* – così come l’intera raccolta di *exempla* –, risulta questa volta pienamente ascrivibile all’ambito delle raccolte miracolistiche mariane, a differenza di quanto accadeva per il più agiografico *Liber Epilogorum* che si proponeva di narrare le storie relative a svariate figure di santi⁴⁷⁷.

⁴⁷³ Sul domenicano Bartolomeo da Trento, cfr. A. DONDAINE, *Barthélemy de Trente*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 45, 1975, pp. 79-105.

⁴⁷⁴ Su questa consequenzialità, cfr. anche SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 378.

⁴⁷⁵ Vale a dire scritture agiografiche o miracolistiche presentate in veste più succinta rispetto alle modalità di racconto frequentate in precedenza, interessate a riportare solamente i punti cardine delle varie vicende raccontate lasciando fioriture o ampliamenti al gusto dei predicatori che si servivano di tali versioni. Sul primato del domenicano in merito al panorama delle *legendae novae*, cfr. AIGRAIN, *L’hagiographie* cit., p. 67: «Le P. Albert Poncelet, qui avait été amené par ses recherches sur le dernier nommé de ces auteurs à esquisser sur le genre des légendiers une étude d'ensemble [...] admettait que la série avait été ouverte en 1244 par le frère prêcheur Barthélemy de Trente avec son *Liber epilogorum in Gesta sanctorum*, dont la date a été depuis retardée légèrement (1245-1246) [...]».

⁴⁷⁶ Cfr. E. PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Tavarnuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001, p. LXIX: «[...] la tradizione manoscritta [...] si presenta oggi costituita da ventitre testimoni, nessuno dei quali [...] tramanda lo stesso numero e una identica disposizione dei capitoli [...] testo vero e proprio del ‘Liber epilogorum’, tramandato in tre diverse redazioni, di cui almeno due possono con fondamento [...] considerarsi d’autore». Come indica sempre Paoli nel suo studio previo all’edizione, il termine *post quem*, ovvero il 25 dicembre 1244, è tratto direttamente da un passo dell’epitome nel cap. 27 (righe 17-19): «Unde, cum mille ducenti quadraginta quatuor anni a Christi nativitate sint transacti, si bene advertis, decimo die et quasi semis ante Nativitatem dies hiis temporibus incipiunt prolongari», mentre il *terminus ante quem* del 7 dicembre 1254 (corrispondente all’inizio della seconda redazione), ovvero la data di morte di Innocenzo IV, può essere ricavato dallo stesso cap. 270 (righe 273-276): «A domino Innocentio III, qui nunc est, primo die electionis sue cum verbo pacis ad dominum Fridericum augustum missus apud Beneventum, acuta febre oppressus, a medicis destituebar». La forbice temporale di compilazione, come indica ancora il curatore, può ridursi ulteriormente, in quanto nel 1246 Bartolomeo aveva probabilmente concluso la stesura dell’altra sua opera che verrà citata in seguito, ovvero il *Liber Miraculorum*, dove riutilizza parti dell’*Epilogorum*. Per quanto riguarda invece la presenza del paragrafo in questione già a partire dalla prima fase redazionale, tale informazione, oltre che confermata dal fatto della presenza della notizia del prodigio nell’altra opera appena menzionata, si può facilmente ricavare consultando la tradizione manoscritta registrata da Paoli, da dove si apprende che esso non viene trasmesso solamente dai testimoni G’ e D, entrambe miscellanee, che raccolgono dunque solo vari *excerpta*, facenti capo alla prima redazione indicata nell’edizione con ω’, a sua volta appartenente all’ipotetico subarchetipo x. I testimoni che fanno parte di quest’ultima famiglia assieme ai codici da noi citati, ovvero L’, K, G e H, tramandano soltanto *excerpta* di varia estensione del *Liber*.

⁴⁷⁷ Sul *Liber Miraculorum*, cfr. PALTRINIERI - SANGALLI, *Un’opera finora sconosciuta* cit., pp. 372-397.

La raccolta è tradata dal Ms. 1794 della Biblioteca Universitaria di Bologna e il ‘miracolo della neve’ costituisce il n. 32 dei 218 prodigi che vi sono narrati. Per il prodigio fondazionale di Santa Maria Maggiore è possibile, inoltre, notare la sua appartenenza ad un sottogruppo costituito da miracoli di ambientazione prettamente romana (dal n. 25 al n. 44). I contenuti, ancora una volta, seguono la linea narrativa già proposta nel *récit* più esteso condividendone anche l’elemento più minuto: esse presentano Liberio pienamente nelle vesti di un ‘santo fondatore’, caratterizzato in tal senso soprattutto nell’ultima parte della narrazione dove si ripropone la scena della zappa con la quale traccia *propria manu* il perimetro del futuro santuario⁴⁷⁸. Le epitomi del domenicano menzionano inoltre gli stessi protagonisti con l’immancabile partecipazione dei facoltosi coniugi romani alla ricerca di un modo per impiegare le loro eredità e indicano, come data del prodigio, sempre il 5 di agosto.

Tabella i – Bartolomeo da trento, epitomi

Sigla	Autore	Biblioteca	Segnatura	Titolo	Periodo
Bt	Bart. da Trento	/	/	<i>L. Epilogorum</i>	1244-1246
Bt1	Bart. da Trento	Univ. Bologna	Ms. 1794, c. 75rv	<i>L. Miraculorum</i>	1244-1251

Nella storia della trasmissione di questo prodigio, dopo le epitomi del domenicano tentino che continuano a confinare la leggenda all’interno del dominio della lingua latina, una svolta importante occorre proprio verso la fine del XIII sec., quando il prodigio viene ‘intercettato’ dalla corte del Sabio che utilizza il volgare per includerlo – seppur nella forma *sui generis* già delineata – all’interno dell’opera mariana. È l’epoca inoltre in cui ben due indulgenze che fanno riferimento alla ‘Festa della Neve’ vengono rinnovate sulla scorta di altre concessioni già menzionate e relative al secolo precedente. Ci si riferisce qui a quella del 4 agosto 1258 per opera di papa Alessandro IV e quella del 19 luglio 1262 su iniziativa di un altro papa, Urbano IV.

A sfruttare l’onda di questa nuova fase di promozione del motivo vi sono in seguito alcune testimonianze di area italiana. Si tratta di volgarizzamenti condotti quasi *verbum e verbo* in un italiano di area centrale a partire dal *récit* latino nominato in precedenza, probabilmente composti alla stessa altezza cronologica dei testimoni che oggi li

⁴⁷⁸ Quando cioè il papa si distingue dalla folla dei fedeli di Roma prendendo lui stesso la zappa e cominciando a delineare la pianta del santuario. Si riprenderà questo punto nei sottocapitoli successivi.

tramandano (XIV - XV sec.)⁴⁷⁹. In questo gruppo che reitera la cosiddetta raccolta del ‘Libro del Naufragio’ (la collezione inizia con la narrazione del miracolo dei naufraghi salvati da Maria) il testimone più antico è il Cod. Casanatense 281 (antico C.IV.4) dove il miracolo della neve occupa la posizione n. 70⁴⁸⁰. Essi reiterano – come sempre – la medesima linea narrativa del *récit primitif*, contribuendo pertanto a riconoscere, da una parte, l’ormai compatta tradizione del motivo miracolistico quanto a personaggi, numero di miracoli e occasione, e, dall’altra, a rimarcare l’alterità di quanto si è già visto per la CSM 309.

Tabella I – Collezioni mariane in volgare (*récit primitif*)

Sigla	Città	Biblioteca	Segnatura	ff.	Periodo
R6 ⁴⁸¹	Roma	Casanatense	Ms. 281	93v	fine XIV
V11 ⁴⁸²	Vaticano	Barberiniana	Lat. 4032	119r	fine XIV
F3 ⁴⁸³	Firenze	Laurenziana	Ashburnham 546	91v	XV
F4 ⁴⁸⁴	Firenze	Riccardiana	Riccardiano 1284	79r	XV
Mi ⁴⁸⁵	Milano	Ambrosiana	Ms. P.172 sup.	73v	XV

⁴⁷⁹ Si tratta, nello specifico, di pochi codici cartacei descritti per la prima volta dalla Mary Vincentine Gripkey, apponendo al miracolo di nostro interesse l’etichetta di «Our Lady of the Snow»; cfr. M. VINCENTINE GRIPKEY, *Mary legends in italian manuscripts in the major libraries of Italy*, in «Medieval Studies», 14, 1952, pp. 9-47, a p. 25.

⁴⁸⁰ Il codice risale agli inizi del XV sec. e contiene 83 miracoli, distribuiti nelle cc. 4r-117r. Il miracolo della neve viene tramandato alla c. 93v. Il miracolo occupa, tenendo conto del presunto archetipo della raccolta laddove più completa, la posizione n. 79. Si rimanda alla prima descrizione generale in LEVI, *Il libro cit.*, p. LXIX.

⁴⁸¹ Cfr. GRIPKEY, *Mary Legends cit.*, p. 10. Il nucleo della raccolta (81 leggende) è presente, seppur in forma ridotta, nei codd. Palatini LIII e CXXXVII della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, nonché nei Riccardiani 1345 e 1406 sempre conservati a Firenze.

⁴⁸² Si tratta della collezione più estesa: contiene infatti 187 *legendae*, ma solo quelle dalla n. 128 alla n. 187 formano il cosiddetto ‘Libro del Naufragio’. Stando a vari studi, tale codice venne allestito in ambiente pisano dal celebre Duccio di Gano; cfr. GRIPKEY, *Mary Legends cit.*, p. 11; LEVI, *Il libro cit.*, p. LXXIX. Cfr. anche S. PIERALISI, *Inventarium codicum mss. Bibliothecae Barberinae*, XVI, Roma, 1902, p. 126. Per una recente conferma in merito alla paternità di Duccio, con un conseguente assestamento della data di allestimento del ms. entro il XIV sec., cfr. Z. VERLATO, *Le vite di santi del Codice Magliabechiano XXXVIII.110 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Un leggendario volgare trecentesco italiano settentrionale. Preceduto dall’edizione, con nota critica, stilistica e linguistica, del codice Ashburnhamiano 395 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (XIV sec.)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2009, p. 276.

⁴⁸³ Contiene 81 leggende. Si ricorda per essere appartenuto al famoso bibliofilo Guglielmo Libri, prima della vendita del suo fondo agli Ashburnham.

⁴⁸⁴ Contiene anch’esso, come l’Ashburnham, 81 leggende. La descrizione effettuata in S. MORPURGO, *I manoscritti della R. Biblioteca Riccardiana di Firenze. I codici italiani*, I, Roma, 1990, p. 344, dava già per l’inizio del XX sec. la notizia di un danneggiamento delle ultime carte, nella sezione dunque che ospita il miracolo mariano di nostro interesse. Cfr. anche LEVI, *Il libro cit.*, p. LXIII.

⁴⁸⁵ Contiene 82 leggende nelle cc. 1r-81r. Per le informazioni si rimanda al *Catalogo Unico della Biblioteca Ambrosiana* all’indirizzo: <ambrosiana.comperio.it> (data dell’ultima consultazione: 7 febbraio 2016). Quest’ultimo rimanda comunque al saggio di Gripkey, riconfermandone i dati.

2.4.3 Continuità e variazione: Liberio nella CSM 309

Nel testo galego-portoghese, come si è già accennato in modo sommario nel corso della precedente ricostruzione sulla tradizione del *miraculum* e volendo ora riprendere i termini della questione per analizzarne più in dettaglio le differenze, i personaggi che animano la vicenda sono un *papa santo*, un *emperador* e un generico *ome*, tutti anonimi⁴⁸⁶. Se i primi due vengono presentati fin dall'inizio del racconto, il secondo esce allo scoperto solo dopo aver riferito la notizia che il popolo di Roma (una sorta di quarto attante collettivo non meno importante) si trovava inizialmente in disaccordo sul luogo di costruzione della nuova chiesa, rendendo dunque manifesto un desiderio di edificazione a partire non già da un fatto singolare, ma sulla base di una iniziativa collettiva di disinteressato carattere devozionale⁴⁸⁷. L'*ome*, nella fattispecie – forse retaggio di quel Giovanni presente accanto al papa nel *récit primitif* –, ha qui la funzione (marginale) di annunciare un segnale che sarebbe arrivato di lì a poco per dirimere la delicata questione del luogo dove costruire il santuario mariano (vv. 9-12; 27-30):

En aquel tempo en Roma | ùu Papa santo avía
e ùu Emperador bõo | per quant' ele máis podía
servia muit' e amava | a Virgen Santa Maria
en que Deus quis prender carne | e fazer dela sa madre.
[...]

Mas per ren non s' acordavan | o logar u a fezessen;
e porend' un ome bõo | lles disse que se tevensen
de faze-la ata quando | de Deus tal sinal ouvessen
do logar u a farian | a sa Madr', ond' el é Padre.

Nell'ipotetico *récit primitif*, nella *lectio brevis*, in Bartolomeo da Trento (sia nel *Liber Epilogorum* che nel *Liber Miraculorum*) e nel volgarizzamento di area italiana centrale compaiono sempre tre personaggi principali, ma questi vengono nominati apertamente coi loro nomi propri, senza alcuna reticenza. Il primo è un papa, indicato espressamente col nome di *Liberius* già all'inizio del racconto, mentre gli altri due sono

⁴⁸⁶ Si tratta di quegli aspetti già rilevati nei seguenti contributi: cfr. PELAEZ, *La leggenda* cit., pp. 222-223; J. MONTÓYA MARTÍNEZ, *Italia y los italianos en las Cantigas de Santa María*, in *Il Duecento. Actas del IV Congreso Nacional de Italianistas (Santiago de Compostela, 24-26 de Marzo de 1988)*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e de Intercambio Científico, 1989, pp. 483-493, a p. 487.

⁴⁸⁷ Cfr. PELAEZ, *La leggenda* cit., pp. 222-223.

un nobile chiamato Giovanni e la moglie, futuri benefattori, ai quali spetta l'iniziativa di una costruzione per lasciare in eredità le loro ricchezze. Si vedano, in sequenza, i passi relativi ad ogni versione menzionata deputati a trasmettere tali informazioni sui protagonisti:

[*récit primitif*] Tempore quo praefatus papa Liberius beati Petri sedem provida gubernatione regebat, quidam Iohannes nomine almae Urbis patricius curam gerens, tam morum quam nobilitatis generositate praeclarus, possessionum atque multarum divitiarum opulentia lucuples, cum filium non haberet una cum coniuge sua, quae sibi divina providentia tam morum quam nobilitatis similitudine fuerat associata, beatissimam Dei genitricem sibi in praecipuam et specialem dominam pariter elegerunt⁴⁸⁸

[*lectio brevis*] Tempore quo Liberius papa apostolice sedis regnum obtinebat, quidam Iohannes nomine, non solum nobilitate generis, sed etiam patricius dignitate preclarus, cum filium non haberet, quem possessionum et divitiarum suarum relinqueret successorem, una cum coniuge sua, que sibi divina providentia, non solum coniugio, sed etiam pie mentis consortio fuerat sociata, beatissimam Mariam semper virginem omnium bonorum suorum habere sibi heredem decreverunt

[*Liber Miraculorum*] Iohannes patricius Deo et virgini Marie una cum sua coniuge devote serviebat. Scire desiderans in quo opere ipsis magis complacerent, quinto igitur die augusti mater Auctoris omnium apparuit patricio et uxori, dicens suo placere Filio ut de eorum substantia nobile ei ecclesia construatur

[*volgarizzamento*] Nel tempo nel quale messer lo papa Liberio reggieva e governava la apostolica sedia di messer santo Piero, cioè la Santa Chiesa, fue in Roma uno gentile uomo, ch' avea nome messer Giovanni; il quale era un grande principe e era patrizio di Roma. Patrizio vuol dire ch' egli avea a reggiere e governare tutta la città di Roma col suo distretto. Questo gentile uomo era ricchissimo di molte possessioni e di grande quantità di moneta. E aveva per moglie una nobilissima donna romana colla quale era stato lungo tempo e non potevano aver figliuolo veruno perciò ch' erano sterili. I quali erano molto devoti della vergine Maria e aveva<n>la per loro singular donna e per loro speciale avvocata dinanzi da Dio

Oltre alla reticenza del nome appena rilevata e sempre rimanendo al livello della narrazione, anche il fatto di non descrivere con puntualità l'atto fondativo di cui si rende protagonista papa Liberio concorre, nella CSM 309, a renderne opaco il riferimento storico, facendo pensare, più che ad una tradizione confusa a disposizione del Sabio, alla

⁴⁸⁸ D'ora in avanti per i testi completi, si rimanda al secondo volume. Di seguito verranno solamente commentate ed indicate le sequenze principali utili ad un confronto con la CSM 309

volontà di non ricodurre il prodigio al IV sec. Nel contesto tradizionale del Miracolo della Neve, l'identificazione del personaggio che riceve una delle due visioni mariane con papa Liberio è permessa non solo dall'iniziale menzione del suo nome da parte del narratore, ma anche dalla puntuale rievocazione di quelle azioni che ne fanno un santo fondatore esclusivamente legato a quel luogo di culto, vale a dire la vicenda che lo riguarda in esclusiva e per la quale non è pensabile l'attribuzione ad altri pontefici.

Nel *récit primitif*, si descrive infatti in maniera precisa e puntuale – secondo la tradizione più diffusa – il suo arrivo sull'Esquilino e la cerimonia a cui prende parte in prima persona con l'impiego della zappa per tracciare il perimetro del futuro santuario, tale da permetterne in seguito la posa delle prime pietre: «Mox vero pontifex, fossorium laetus accipiens, sicut nix designaverat, propriis manibus terram cepit effodere»⁴⁸⁹. A sottolineare la sacralità dell'atto che contribuisce ancor di più ad affermare l'eccezionalità della figura papale concorre anche lo svolgersi dell'altro miracolo avente per protagonista il santo⁴⁹⁰. La neve infatti, non appena toccata dalla zappa di Liberio, mostra la futura pianta basilicale, quasi come fosse dotata di una intelligenza propria, infusa all'elemento dalle alte sfere: «Quae extemplo aperta est per circuitum, et ita huius gloriosissimae Virginis meritis architectonicis manibus divina reseravit clementia fundamentum»⁴⁹¹. Anche la *lectio brevis* si mantiene in linea con quanto appena descritto, rendendo dunque perfettamente riconoscibile il ruolo e la presenza di Liberio come protagonista:

ipse pontifex cepisset propriis manibus terram effodere, ut in circuitu nivium ad iacendum construende basilice fundamentum, ecce priori miraculo aliud divina dispositione successit. Nam terra subito seipsam aperuit, et ubi iacenda essent fundamenta demonstrans⁴⁹²

Lo stesso fa Bartolomeo da Trento nel suo *Liber Miraculorum*, sottolineando vieppiù il protagonismo di papa Liberio mediante un aggettivo (*primus*) che ne esalta il ruolo esclusivo da lui svolto al momento dell'atto fondativo: «Accedit papa primus terre fossor ut fundamenta iaciant, et ecce mirum miris adicitur: quia per se terra fundamentum iacendo

⁴⁸⁹ Cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 558. Per il testo, si rimanda comunque a quello riproposto nel secondo volume, sempre ripreso dall'edizione di Saxer.

⁴⁹⁰ A sottolineare per la prima volta come questo si trattasse di un vero e proprio secondo miracolo, da distinguere rispetto al primo costituito dalle apparizioni mariane preparatorie all'evento fondativo vero e proprio (nonostante l'autore analizzasse la più lontana tradizione degli Inni particolarmente fiorenti nel nord Europa dopo il XV sec.), cfr. PELAEZ, *La leggenda* cit., p. 218.

⁴⁹¹ Cfr. *Ivi*.

⁴⁹² Cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 561.

cessit [...]»⁴⁹³. Infine, anche il volgarizzamento italiano reitera gli stessi elementi canonici che concorrono a richiamare istantaneamente la figura di Liberio, potenziandone al contempo la percezione del ruolo rivestito attraverso l'introduzione di altri dettagli interessanti che concorrono parimenti ad incrementarne il protagonismo⁴⁹⁴. Anche se per quest'ultima occorrenza viene descritta l'azione collettiva messa in atto dai fedeli dal momento in cui si specifica come «tutti presono le marre» per scavare «valorosamente», viene descritto però come il primo fendente venga concesso in esclusiva al pontefice. Di quest'ultimo, quasi a sottolineare la solennità del gesto fondativo, ne viene inoltre descritta anche la preparazione per procedere al meglio col lavoro fisico (una sorta di 'svestizione'): «Allora messer lo papa si trasse il piviale e rimase in camiciotto, e prese un marrone e fu il primo che cominciò a cavare il fondamento». Anche qui accade il secondo miracolo («E intanto la neve si strusse»), mentre sul finale viene ribadito il primato del pontefice nell'atto fondativo, specificando come «gittoe la prima pietra nel fondamento».

Basandosi solamente sugli elementi narrativi e l'omissione dei nomi che caratterizzano la vicenda, si è portati a non cogliere espressamente la volontà di Alfonso di rimandare con precisione alla figura di Liberio e al suo ruolo fondativo nella storia della Chiesa di Roma. Se si considerano invece altre informazioni accessorie, ma fondamentali per caratterizzare storicamente il santo fondatore, allora si può rilevare per la CSM 309 non solo la volontà di rifarsi alla vicenda perfettamente inserita nella sua cornice storica, ma anche una conoscenza alquanto probabile di una parte della tradizione che, soprattutto a partire dalla metà del Duecento, riprende in area italiana i contenuti del *récit* originario, in parte precisandoli. Si consideri, a tal proposito, quanto viene riferito nell'*exordium* del prodigio galego-portoghese (vv. 3-6):

Dest' un fremoso miragre | vos direi que foi verdade
que mostrou Santa Maria | en Roma, nobre cidade,
eno tempo que ja era | tornada en creschandade
por acrecentar a lee | de Deus seu Fill' e seu Padre

⁴⁹³ Per il testo completo, si rimanda al secondo volume di appendice.

⁴⁹⁴ Si noti inoltre che, in tutte le versioni ad eccezione sempre della CSM 309, durante i due sogni vi è una precisa gerarchia nelle apparizioni, ribadita dalla Vergine qualora comunica al patrizio Giovanni di 'rimettersi al consiglio di papa Liberio' per l'edificazione della basilica.

Ad indicare infatti la volontà da parte di Alfonso X di richiamare il ‘tempo liberiano’ concorre quanto formulato al v. 5 in merito all’indicazione del periodo storico nel quale si svolge il prodigio a Roma: «eno tempo que ja era tornada en creschandise». Qui infatti si fa esplicito riferimento non già ad un ritorno di Roma nell’alveo della Cristianità dopo la minaccia apostasica dell’imperatore Giuliano, bensì al tempo dominato dalle reggenze di Costantino e del figlio Costanzo II, sotto il vessillo della religione cristiana⁴⁹⁵. Questa lettura, oltre ad essere il risultato di un logico ragionamento sulla cronologia dei fatti esposti (Liberio e la data del prodigio precedono di fatto il periodo di Giuliano, eletto solamente nel 360), può venire confermata anche dal valore del verbo *tornar*, nella forma al participio *tornada*, qui da intendersi col significato di ‘convertita’⁴⁹⁶. Ma nella CSM 309, oltre a questo riferimento, si assiste anche, a differenza di quanto trasmesso dalla tradizione più diffusa facente capo al *récit primitif*, ad una precisazione ulteriore della cornice storica nella quale accade l’evento, facendo dunque pensare ad una conoscenza precisa degli attori del prodigio da parte dello *scriptorium* del Sabio – papa compreso – e alla volontà di rifarsi ad essi, nonostante il già più volte sottolineato anonimato che li contraddistingue nelle sequenze narrative⁴⁹⁷.

Sempre nella *cobra* che si è riportata, dopo il *tornar* riferito alla città di Roma in riferimento alla sua ‘conversione’ – fatto che viene a coincidere con l’editto di Costantino

⁴⁹⁵ L’intervento miracoloso si situerebbe dunque all’indomani del sinodo di Antiochia (351) dopo che Costanzo II permise ad Atanasio di tornare sul trono vescovile di Alessandria d’Egitto il 21 ottobre 345.

⁴⁹⁶ Sul valore e le sfumature di significati assunti dal verbo *tornar* in epoca medievale, cfr. M. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Valores semántico-sintácticos de un verbo muy productivo en la lengua medieval: tornar*, in «Verba. Anuario Galego de Filoloxía», 26, 1999, pp. 311-25. L’autore analizza il termine inserito in una struttura sintattica costante del tipo *verbo + prep. en + termine della prep.* Sulla base di tali rilievi, qui è da intendere nella sua sfumatura di verbo che indica un cambiamento (nella struttura d’uso specifica: *sogg. + avv. + pred. + compl.*) e non come verbo di movimento figurato che manifesta «un proceso consistente en la vuelta de una entidad a un estado o situación». Al significato di cambiamento unidirezionale si lega nelle CSM, e come in questo caso, anche la sfumatura semantica che richiama l’atto della conversione: CSM 28, vv. 102-103 («crischão [...] tornar»); CSM 46, vv. 66-67 («os seus crischãos tornar | fez»). Sempre col significato di ‘convertire’, nelle CSM, *tornar* viene impiegato anche per indicare il voto fatto da una persona che si consegna al maligno. Di questo, se ne offre un esempio al v. 10 della CSM 216: «e polo cobrar vassalo se foi do demo tornar». Per la ricerca delle varie occorrenze, ci si è serviti del *Text concordance* nel datase CSMFS [data dell’ultima consultazione: 13 maggio 2014], ricorrendo però un controllo col testo edito da METTMANN. Su questi punti, si rimanda anche a quanto già ipotizzato in M. NEGRI, *‘E porque en todo Roma non era entón eigreja’*. *Il dialogo con la tradizione della cantiga 309 delle ‘Cantigas de Santa Maria’*, in *Il Viaggio del Testo. Atti del Convegno Internazionale di Filologia Italiana e Romanza (Brno, 19-21 giugno 2014)*, 2017, i.c.s.

⁴⁹⁷ Sul riconoscimento di papa Liberio come protagonista del *miraculum*, nonostante l’anonimato del papa santo, si rimanda all’appunto di Jesús Montoya Martínez, precisando però come lo studioso non offrisse nessun approfondimento in merito, prendendo solamente come *auctoritas* il fatto che la leggenda conoscesse già una discreta diffusione, oltre che ad appellarsi all’unico contributo allora disponibile sulla vicenda, ovvero quello di Mario Pelaez. Si parte dalla nota dello studioso per approfondire qui la questione, anche sulla base dei nuovi rilievi che, come si è avuto modo di vedere in precedenza, ora informano in maniera più puntuale la tradizione scritta che sostiene la leggenda. Cfr. MONTOYA MARTÍNEZ, *Italia y los italianos* cit., p. 487.

che ne permette dunque il libero svolgersi del culto a partire dalla sua personale adesione alla nuova fede –, viene infatti indicata la causa di quel passaggio in una volontà di accrescimento della legge di Cristo, definito secondo i classici stilemi che ne sottolineano, dal punto di vista della Vergine, la natura sia di Figlio che di Dio: «por acrecentar a lee de Deus seu Fill’ e seu Padre» (‘per accrescere la legge di Dio, suo Figlio e suo padre’). Aggiunto al precedente dettaglio cronologico funzionale a richiamare un tempo alquanto esteso sulla linea temporale, questa ulteriore precisazione contribuisce a spostare leggermente il fatto ad un periodo seguente rispetto alla reggenza di Costantino, facendolo così coincidere con grande precisione al periodo del pontificato di papa Liberio, caratterizzato dalla dominazione dell’imperatore Costanzo II; figura imperiale inoltre interessata, a suo tempo, a portare avanti un processo di unificazione dottrinale in Occidente. Il verbo *acrecentar* esprime infatti non già un senso di novità del fatto dottrinale, quanto un accrescimento dello stesso a partire da una situazione che già contemplava il riconoscimento della nuova dottrina cristiana da un bel po’ di tempo (richiamando dunque il periodo di Costante II). Questo lo si può dedurre a partire dal significato e dall’uso che tale parola assume nel contesto della poesia mariana galego-portoghese: esso, infatti – pur apparendo sempre nel contesto della simbologia eucaristica ed associato al pane e al vino nei ben noti miracoli di moltiplicazione che riguardano anche la figura mariana – appare sempre legato al concetto di sviluppo a partire da un oggetto o alimento dato⁴⁹⁸.

Come si accennava in precedenza, questo dettaglio, oltre a segnalare la precisione ‘storiografica’ della corte alfonsina in merito all’indicazione del tempo liberiano e la conoscenza degli aspetti di quello che ci si apprestava a rendere in versi galego-portoghesi, comunicherebbe anche una conoscenza più particolare di una tradizione più vicina, vale a dire quella che – all’interno dell’ambito delle *legendae novae* – aveva iniziato a trasmettere il prodigio grazie all’interessamento del domenicano Bartolomeo da Trento. Si può rilevare infatti come nell’altra opera agiografica del religioso italiano, l’*Epilogus in Gesta Sanctorum*, Bartolomeo – contrariamente a quanto accade nel *récit*

⁴⁹⁸ Cfr. in corrispondenza del vino nelle CSM 23 e 351, della farina nella CSM 203 e della massa per la panificazione nella celebre CSM 258. Per quest’ultima, si segnala l’occorrenza nella epigrafe al testo alfonsino e anche nello stesso refran, dove risulta evidente un richiamo al miracolo della moltiplicazione dei pani operato da Cristo, così come narrato in Matteo 14, 13-21 e in Marco 6, 30-44: «Aquele que a seu Fillo viu cinco mil avondar | omees de cinco pães, que quer pod’ acrescentar». Per altri riferimenti biblici, cfr. anche A. ALCALÀ, *Doctrina teológica y leyendas pias en las Cantigas de Santa María de Alfonso X, el Sabio*, in M. R. Calvo-Manzano (coord.), *Alfonso X el Sabio, impulsor del arte, la cultura y el humanismo: el arpa en la Edad Media española*, Madrid, ARLU, 1998, pp. 27-44, a p. 33.

primitif indicante un *temporibus Constantini* –⁴⁹⁹ contestualizzi la preghiera fatta dai due coniugi in «ideoque tempore Constantii Arriani», alludendo con questo nome proprio a Costante e a quel periodo di *confusione heresum* antecedente il Concilio di Efeso (431), per il quale il *miraculum* poteva anche essere letto nel segno di un intervento mariano per indicare al popolo romano la giusta via da seguire.

Ma quanto, effettivamente, se ancora si disconosce il tramite ‘scritto’ che ha permesso alla leggenda di arrivare ad essere familiare con la corte del Sabio, Bartolomeo avrebbe potuto essere conosciuto dall’*entourage* di Alfonso proprio in merito a questa leggenda fondazionale, permettendone così di carpire alcune suggestioni all’ora di versificare il miracolo? Vi è un fatto concreto che spinge a considerare questo erudito come il punto di contatto tra una tradizione nata e svoltasi prettamente in area italiana e l’ambiente di corte presieduto dal sovrano castigliano leonese⁵⁰⁰. Quest’ultimo riguarda una rete di relazioni instauratasi durante gli anni che vedono Alfonso X al centro della questione del *fecho dell’imperio* e per la quale i contatti con i territori italiani si erano mostrati sempre più assidui⁵⁰¹. Come si sa, ad oggi, la sola collezione mariana a trasmettere la notizia su questa leggenda fondazionale è unicamente quella – seppur in forma ridotta – che Bartolomeo raccoglie nelle sue opere. Non si hanno notizie di rilievo in merito agli spostamenti di Bartolomeo verso la Penisola Iberica, ma un’ipotetica mediazione tra il domenicano trentino e la corte di Alfonso X quanto al supporto dell’acquisizione del tema potrebbe essere stata operata attraverso un personaggio noto alla corte castigliana, oltre che probabile collaboratore di Alfonso X per i suoi progetti culturali: Egidio Parmense. Legato parimenti al progetto politico del *fecho del imperio*, anche se le notizie in merito sono scarse, un tale *Egidius de Tebaldis Parmensis* si trovava, negli anni burrascosi delle lotte tra papato e impero, proprio presso la corte del sovrano castigliano-leonese come rifugiato politico⁵⁰²; e dello stesso *Egidius* parla anche Bartolomeo nel suo *Liber Miraculorum* dichiarandosi suo conoscente ed indicandolo vieppiù come uno dei suoi informatori in merito ad un prodigio accaduto di recente: «Fratre Egidio Parmense ea que refero intimamente cognovi [...]»⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Anche per questo punto, si rimanda al testo completo raccolto nel secondo volume.

⁵⁰⁰ Si parla di punti di contatto a livello letterario, non già di occasione ‘storica’ di arrivo a corte del prodigio, il quale invece, con buona probabilità, potrebbe essere stato portato a corte grazie ad una visita che, nel 1256, una delegazione pisana aveva effettuato per appoggiare la candidatura imperiale di Alfonso (forse portando con loro la stessa epitome). Si parlerà della spedizione pisana nella prossima sezione.

⁵⁰¹ Cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l’Italia* cit., pp. 35 ss.

⁵⁰² Cfr. METTMANN, *A collection* cit., p. 77.

⁵⁰³ Cfr. PALTRINIERI-SANGALLI, *Un’opera finora sconosciuta* cit., p. 384.

2.4.4 Una versione *sui generis*: Un papa santo e un emperador bo

Nonostante questa allusione temporale che dunque fa intravedere, per Alfonso e il suo *entourage* di dotti *scriptores* e religiosi, la conoscenza del contesto storico e dottrinale di cui ci informa la leggenda, ma, soprattutto, l'allusione (con quel *papa santo*) a Liberio, alla sua conosciutissima vicenda e al suo ruolo di 'santo fondatore'⁵⁰⁴, le differenze tra la CSM 309 e la tradizione rimanente continuano a rimanere molte sul piano dello svolgimento dei fatti e, soprattutto, per quanto concerne un dettaglio fondamentale: l'inserimento della figura imperiale accanto a quella del papa. Si tratta di una sorta di 'doppio' del pontefice, a cui si dà particolare rilevanza proprio nel cuore del *récit* rendendolo protagonista della visione mariana *in somnium*, fatto che poi lo spingerà a recarsi dal santo padre per confessare ciò a cui aveva assistito e per ricevere ragguagli in merito. Il tutto poi culminerà con l'acquisto congiunto e concorde del terreno ove edificare la basilica (vv. 45-48; 63-72):

Outra tal vison com' esta | o Emperador dormindo
viu essa meesma noite | que o Papa; e sentindo
que de Deus a questo era | foi chorand' e non riindo
a el e falou con ele | a onra da Virgen Madre, [...]

Enton lle respos o Papa: | «Outro tal sonn' ei sonnado,
e ben é que atendamos | aquel dia sinaado;
e quando virmos a neve, | ponnamos logo recado
como seja a eigreja | feita do Fill' e do Padre».

Enton ambos atenderon; e quand' aquel dia vëo,
viron caer tanta neve | que tod' un campo foi chëo
e enton comprar mandaron | aquel logar, que allëo
era, en que oj' é feit'a | eigreja da Virgen Madre.

Ora, sarebbe forzato vedere in questo imperatore un richiamo alla figura del già menzionato Costante II così come esso viene evocato – lo si è visto – nel prologo dittrinale della narrazione della vicenda miracolistica da Bartolomeo da Trento che, fra

⁵⁰⁴ Si veda ancora l'ipotesi, seppur solo accennata, in MONTROYA MARTÍNEZ, *Italia y los italianos* cit., pp. 487-488, forse in relazione, come già detto, a quanto osservato da Mario Pelaez sul vestigio del patrizio Giovanni nell'ome boo che rivela l'imminente segnale celeste.

quelle già citate e per l'ipotesi indicata in precedenza, potrebbe essere stata quella effettivamente giunta nelle mani di Alfonso X. Nell'opera del compilatore trentino infatti, l'imperatore viene evocato solamente per una precisa finalità di contestualizzazione storica del prodigio e del tempo in cui si trovava ad operare papa Liberio, non venendo poi inserito tra i personaggi del *miraculum*, i quali continuano ad essere così sempre gli stessi, così come trasmessi dalla tradizione più diffusa (Liberio, Giovanni e la moglie). Parimenti l'ipotesi iniziale di una tradizione confusa giunta alla corte del *Sabio* che ne avrebbe potuto dunque influenzare il processo di composizione del testo in modo alternativo a quello generalmente trasmesso dalla 'vulgata', proprio in merito all'adozione di altri ed eventuali personaggi per la sua storia, non si rivela del tutto convincente, al contrario dunque di quanto sosteneva a suo tempo Mario Pelaez⁵⁰⁵. E questo proprio per l'attestazione già descritta e rilevata di una tradizione estremamente concorde nel seguire una sola ed unica trama e nel presentare sempre gli stessi attori anche quando fortemente abbreviata, come è appunto il caso della *legenda nova* di Bartolomeo.

Questa *concordia omnium* sul piano della tradizione la si può ipotizzare anche sulla scorta di altre testimonianze più tarde ed indirette sul racconto che non dimostrano di rifarsi a nessun motivo parallelo connesso con la fondazione di Santa Maria Maggiore (capace dunque di generare così tanta confusione o di invitare a personali licenze narrative) e, soprattutto, ad altri protagonisti che animano il racconto miracolistico. In effetti, sia che si considerino gli scritti postumi rispetto alla CSM 309, vale a dire quelli di chi durante l'epoca rinascimentale si era interessato per varie ragioni al prodigio – è il caso degli eruditi Flavio Biondo (1444-1448), Fulvio (1527), Baronio (1588), Ugonio (1588) –⁵⁰⁶ o, in aggiunta, sia che si osservino le opere pittoriche o i bassorilievi di chi si era occupato del tema dimostrando anche qualche licenza in più rispetto a quanto narrato nei testi più diffusi – tra i quali si ricordano gli stessi autori già nominati da Pelaez, quali Masolino da Panicale, Mino del Reame, Ferrari, o lo spagnolo *Murillo* –, nessun indizio

⁵⁰⁵ Scrive, infatti, in apertura del suo contributo, sottolineando in seguito solamente una menzione del motivo in via del tutto indiretta negli appunti di De Angeli *et alii*: «Per quanto io sappia, all'infuori della Cantiga alfonsina, essa non è stata mai narrata nei molti leggendari che si conoscono, e solo ne parlano i vecchi eruditi e storici ecclesiastici a proposito della Chiesa di S. Maria Maggiore, l'antica Basilica Liberiana, alla cui fondazione appunto la leggenda si riferisce»; cfr. PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve* cit., p. 217. C'è da dire che lo studioso a quel tempo non aveva avuto accesso a gran parte della documentazione che ora si può presentare in questo contributo, facilmente reperibile a partire da altrettante pubblicazioni sopraggiunte.

⁵⁰⁶ Tutte già indicate con precisione in DE ANGELI, *Sancte Marie Maioris* cit., pp. 16 ss.

fa capolino che possa far pensare ad un possibile affioramento di una tradizione parallela o quantomeno evidentemente incerta sul *miraculum*⁵⁰⁷.

Per affrontare la questione delle differenze che si instaurano tra la versione galego-portoghese e quella ‘ufficiale’ rappresentata dal *récit* latino attestato per la maggiore in area romana e italiana centrale, soprattutto per il punto di nostro interesse, relativo alla presenza congiunta di un *papa santo* e di un *emperador boo* mantenuti essenzialmente anonimi nel corso della narrazione, è bene non soffermarsi più di tanto sulle possibili influenze letterarie alla base dell’acquisizione del *récit*. Al contrario, occorre considerare questo *hapax* narrativo da un punto di vista del tutto diverso, già suggerito da altri contributi che hanno affrontato seppur marginalmente la questione della CSM 309 riflettendo sulla data probabile di entrata del motivo alla corte del *Sabio* assieme con altri prodigi romani⁵⁰⁸. Questo, come si vedrà, potrebbe portare a giustificare in modo efficace gli stessi cambiamenti che si manifestano tanto a livello di trama come a livello dei personaggi che vi partecipano, così come a dotare l’anonima menzione del *santo papa* – ora staccato dal riferimento temporale visto in precedenza – anche di una nuova e più aggiornata referenzialità, in accordo con la riduzione dei suoi tratti fondazionali all’interno della storia (riservati, al contrario, al popolo di Roma).

⁵⁰⁷ Il ‘Murillo’ è autore infatti di ben due tele oggi conservate al Museo del Prado a Madrid (nn. 994 e 995), intitolate *El mirlagro del Caballero*. Si tratta di un’opera iniziata nel 1665 come complemento ornamentale di una chiesa dedicata alla Madonna della Neve in territorio spagnolo, vale a dire *Santa Maria la Blanca*. La variazione sul tema originale si rifà qui solamente ad un particolare presente a sua volta in un Inno Sacro registrato da Mario Pelaez, a fronte di una pletora di composizioni invece tutte concordi nel trasmettere sempre le stesse informazioni riguardo la storia. Si tratta dell’Inno che inizia col verso *Pro Basilica Futura*, nel quale viene specificata non già la condizione di sterilità dei due coniugi, bensì la maternità della moglie di Giovanni che, stando all’ipotesi di Pelaez in merito alla prima forma primitiva ed orale del racconto, sarebbe dovuto appartenere ad una prima fase dell’*inventio* del tema. Anche stando così le cose comunque, cambiamenti di rilievo non vengono registrati e il tutto viene confinato solamente alle motivazioni che avrebbero potuto animare alla costruzione del santuario. Parimenti nulla vieta di pensare che sia una invenzione del XV sec., poi riproposta dal Murillo nelle sue tele, così come potrebbe anche darsi che la rappresentazione della moglie di Giovanni incinta potesse essere, nelle intenzioni del Murillo, un elemento simbolico a segnalare la ‘nascita’ della futura basilica e non già un erede terreno, richiamando ad una simbologia di generazione e fertilità. Cfr. PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve* cit. Anche la testimonianza delle opere pittoriche più antiche non suggerisce tradizioni o dettagli spuri, come ricorda lo stesso Pelaez nel commentare il complesso mosaicale ad opera di Filippo Rusuti: «Nella prima scena, a sinistra di chi guarda, si vede il Papa Liberio dormiente, a cui appare sopra una nuvola di fuoco la Vergine col bambino; nella seconda si ha una rappresentazione simile per Giovanni; nella terza il Pontefice sul faldistorio ascolta il racconto del sogno da Giovanni; nella quarta infine, il Salvatore e la Vergine dal cielo stellato fanno cadere neve sul colle Esquilino, e il Papa, accompagnato da Giovanni, dal clero e dal popolo, traccia sulla neve la pianta della Basilica»; cfr. *Ibid.*, p. 219. D’altronde, come ha sottolineato Saxer e come già si è accennato, sembra che lo stesso testo delle didascalie derivi dal testo del *récit* latino; cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., p. 192.

⁵⁰⁸ W. METTMANN, *A collection of miracles from Italy as a possible source of the CSM*, in «Bulletin of the cantigueiros de Santa Maria», 2/1 (1988), pp. 75-82; L. MOLINA LÓPEZ, *Viaje a Italia a través de las Cantigas historiadas de Alfonso X El Sabio*, in «Anales de historia del arte», Vol. Extra 1. *Saberes artísticos bajo signo y designios del Urbinato*, 2011, pp. 320-21; BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., p. 277.

A differenza di quanto accade per i prodigi che costituiscono la prima parte dell'intero *corpus* delle CSM ad oggi rappresentato – nel suo stadio finale – dal cod. E, la CSM 309 viene a trovarsi nella seconda parte della raccolta, caratterizzata dalla prevalenza di prodigi provenienti da collezioni di carattere locale o comunque al di fuori della Penisola Iberica⁵⁰⁹. All'interno di questo macro-gruppo, un minuto nucleo miracolistico si distingue dagli altri. Si tratta di alcune CSM di ambientazione ed origine (probabilmente) italiana, di cui anche il testo che racconta la nevicata romana entra a far parte, oltre che per i suoi elementi interni, anche per una sorta di vicinanza materiale con quegli altri testi, così come vengono trasmessi perlopiù in F ed E: CSM 136, 219, 272, 287, 293, 294, 306, 307, 309 e 335⁵¹⁰. Come già sottolineava Walter Mettmann – osservazione poi ripresa recentemente da Laura Molina López –, all'interno di questo gruppo, ben tre CSM, vicinissime tra di loro, riportano fatti avvenuti a Roma (CSM 306, 307 e 309)⁵¹¹, contribuendo parimenti a menzionare un altro importante luogo di culto come san Giovanni in Laterano⁵¹².

La CSM 309 costituirebbe dunque uno dei testi che formano questa sorta di 'trittico' italiano entrato – sicuramente proprio per via di una appartenenza ad una collezione ancora non individuata nel suo complesso⁵¹³ – a far parte del repertorio miracolistico di Alfonso X all'indomani della famosa spedizione pisana del 1256, data nella quale il monarca castigliano riceve presso la propria corte una delegazione partita dalla città toscana per appoggiare la sua candidatura ad imperatore⁵¹⁴. Si tratta di una data importante, a partire dalla quale – come è storicamente noto – i contatti con lo stivale si fanno sempre più assidui e a partire dalla quale, da parte del sovrano castigliano-leonese, viene messa in piedi una vera e propria opera di propaganda imperiale per ingraziarsi alleanze e simpatie, non solo cercando l'appoggio nobiliare, ma anche quello – fondamentale – del pontefice.

⁵⁰⁹ Cfr. C. SCARBOROUGH, *Alfonso X: Monarch in search of a miracle*, in «Kentucky Romance Quarterly», 33, 1986, pp. 349-354, a p. 350; METTMANN, *A collection of miracles* cit., p. 75.

⁵¹⁰ Cfr. METTMANN, *A collection* cit., p. 76.

⁵¹¹ Cfr. MOLINA LÓPEZ, *Viaje a Italia* cit., pp. 320-321.

⁵¹² *Ivi*.

⁵¹³ Cfr. METTMANN, *A collection* cit., p. 77.

⁵¹⁴ Cfr. Sui miracoli di ambientazione italiana e sulle possibili ipotesi dei raggruppamenti, cfr. METTMANN, *A collection* cit., p. 77; MOLINA LÓPEZ, *Viaje a Italia* cit., p. 320. Si tratta di una spedizione che, come ricorda Demontis, si inseriva nella difficile situazione politica del tempo e venne effettuata «per offrire ad Alfonso X, attraverso una cerimonia singolarissima, il trono del Sacro Impero, rimasto vacante dal 1254 [...] a causa della repentina scomparsa di Guglielmo d'Olanda»; cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit. p. 36. La spedizione fu capeggiata da Bandino Casalei Lancia, di fede ghibellina, e la scelta di Alfonso cadde proprio data la parentela col defunto Federico II. Ovviamente però questa mossa politica che i Pisani e altri comuni attuarono, non trovava l'appoggio papale.

È in questo contesto che si inserirebbero e troverebbero una giustificazione le CSM romane, assieme a molti altri testi utilizzati dal Sabio come una sorta di manifesto per il suo operato politico e le sue ambizioni. Come ha recentemente sottolineato Connie L. Scarborough, «even when compiling a religious text, the monumental Cantigas de Santa Maria, the king never lost sight of his political goals»⁵¹⁵ e soprattutto

when he turned his attention to the writing of religious verse, he did not abandon this ideal [...] the king saw in his cantigas a unique vehicle for supporting his ideals about kingship [...] his quest for the crown of emperor⁵¹⁶

La CSM 309 con i suoi cambiamenti interni avrebbe dunque potuto trasmettere un messaggio chiaro al pontefice di turno data l'inclusione della figura imperiale in un atteggiamento di speciale accordo con l'anonimo *papa santo* che viene menzionato, configurandosi quasi come una sorta di manifesto propagandistico per mostrarsi ben disposto a favore di Roma e per attirare le simpatie del soglio pontificio. Un vero e proprio interesse nonché consapevolezza dal punto di vista della propaganda anche a livello letterario per promuovere il *fecho del imperio* all'interno e all'esterno della Penisola Iberica – nel quale è dunque possibile far rientrare pienamente la composizione della CSM 309 con le caratterizzazioni che si sono viste –, sorge infatti poco tempo dopo la data della partenza della delegazione pisana, complice inizialmente una situazione favorevole dimostrata da parte di papa Alessandro IV nell'appoggiare le istanze alfonsine in merito all'elezione imperiale nelle terre germaniche⁵¹⁷. Occorre inoltre sottolineare che, al tempo di Alessandro IV, esattamente nel 1258, venne proprio rinnovata per la prima volta dopo i tempi del pontificato di Gregorio IX l'indulgenza *In Festo Nivis*⁵¹⁸. Il papa dunque si era dimostrato vicino al santuario e alle sue celebrazioni, fatto che sarebbe potuto essere stato sfruttato dal Sabio per ingraziarsi ancora di più, richiamandone

⁵¹⁵ Cfr. SCARBOROUGH, *A holy alliance* cit., p. 9.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹⁷ Cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit., p. 59. In seguito, come si ricorderà, il pontefice opterà per un più prudente accordo con Riccardo di Cornovaglia pur di mantenere buoni rapporti con la corona inglese per non perdere l'alleanza contro il nemico allora comune, Manfredi. Quanto al *fecho*, che Alfonso avesse deciso di fare sul serio all'indomani della partenza della delegazione pisana, ce lo conferma anche un documento recentemente edito risalente proprio al 1258 ed indirizzato al Comune di Padova. In esso il sovrano aveva pregato il comune di mandargli incontro degli ambasciatori non appena fosse giunto in Lombardia con la sua strabiliante corte itinerante, già intenzionato dunque a preparare il viaggio nel Nord Italia per raccogliere alleati e consensi in vista della cerimonia d'elezione (viaggio, in realtà, che poi mai verrà realizzato); cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit., p. 60.

⁵¹⁸ L'occasione è già registrata in PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve* cit., il quale suggerisce in concomitanza un ipotetico rinnovato interesse per la basilica stessa e la leggenda fondazionale correlata.

appunto l'attenzione con le sue CSM, la persona del pontefice mediante l'inserimento di un messaggio celato vertente alla concordia all'interno del modificato testo miracolistico; appellandosi vieppiù a quest'ultimo con la qualifica di santo che – come si è visto nei capitoli in apertura – era comunque di possibile utilizzo per un papa vivente qualora venisse inteso o si riferisse al suo ruolo di capo spirituale.

Ma è possibile anche fornire un'ipotesi ulteriore relativamente a tale 'manifesto politico', considerandolo cioè non come un'ipotetica celebrazione di una intesa iniziale sperimentata durante il pontificato di Alessandro, bensì come il tentativo disperato (e più tardo) di rimediare ad una situazione politica sempre più difficile e coincidente con il progressivo avvicinamento del soglio pontificio alla causa inglese. Come si sa, dopo questa prima fase di speranza in merito all'appoggio papale per il *fecho del imperio*, la situazione favorevole aveva iniziato ad incrinarsi, mostrando ancor di più l'esigenza di un'operazione precisa di alleanze politiche e di immagine che potesse far recuperare i rapporti con Roma. Avrebbe infatti più senso, in base anche alle forzate interpolazioni effettuate sul *récit* originario, considerare la CSM 309 come un testo programmatico nato in una fase di stallo nei lavori per la preparazione del consenso funzionale all'elezione imperiale di Alfonso X; come se il testo galego-portoghese, nelle sue intenzioni, fosse nato in realtà come un messaggio da far recapitare presso il soglio papale per svegliarlo dal torpore dell'indecisione che, dopo le false speranze regalategli da Alessandro IV, ora trovavano ancor più titubanza preso il nuovo pontefice, Urbano IV⁵¹⁹. Quest'ultimo infatti, subentrato al suo predecessore, al momento del suo insediamento non aveva ancora ripreso la questione (sentita come urgente da parte di Alfonso X) e non si era pronunciato ancora favorevolmente, o quantomeno apertamente, nei confronti di nessun candidato al soglio imperiale, per poi alla fine, far desistere completamente Alfonso dai suoi propositi⁵²⁰. Ed anche Urbano IV, così come Alessandro IV, aveva rinnovato nel 1262 le stesse indulgenze in occasione della Festa della Neve, dimostrando così interesse nei confronti della storia della basilica liberiana, ed invogliando probabilmente il sovrano castigliano a mettere mano a quella storia lontana per cercare il favore di Roma e per promuovere presso il soglio pontificio la sua agenda politica.

⁵¹⁹ Cfr. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit., p. 64. Si è inoltre all'indomani di un periodo di stallo anche sul fronte della politica interna, in quanto il sovrano cercava disperatamente (e sempre di più) l'appoggio delle *cortes* e dei nobili per il suo progetto politico. La situazione di stallo era chiara anche sul fronte papale: un'ambasceria infatti appositamente preparata dal re per esortare il nuovo pontefice a prendere posizione e chiedendo la sua alleanza per procedere ad una crociata contro i greci scismatici aveva fatto insospettire il papa. Da qui in avanti seguiranno molte delegazioni presso i futuri papi.

⁵²⁰ Cfr. SCARBOROUGH, *A holy alliance* cit., p. 19.



3 Santi e santità nelle *Cantigas de Santa Maria*: i ‘non protagonisti’





Il secondo sottogruppo da circoscrivere a partire dal censimento generale effettuato nella *Tabella a* all'inizio del capitolo precedente, e per indagare ora altri aspetti della 'santità' nelle CSM, è quello che riguarda i santi 'non protagonisti', ossia quelle figure che non risultano integrate nella linea narrativa delle varie *CSM de miragre*⁵²¹, fatta eccezione per quei santi che agiscono all'interno delle digressioni scritturali (tipicamente alfonsine) che finiscono per costituire esse stesse l'oggetto dell'intera narrazione (CSM che narrano episodi biografici di Maria o di Cristo).

Questi santi vengono sovente nominati dalla voce poetica o da quella dei protagonisti delle narrazioni mariane, per vari scopi che si inquadrono nel corso del presente capitolo, riconducibili sia a delle necessità di forma (versificazione), sia di contenuto (ricerca di *auctoritas* esterne per garantire la veridicità di quello che si narra). Si tratta di un insieme di figure alquanto variegato, formato prevalentemente da santi di estrazione vetero o neotestamentaria, che la Chiesa (sebbene in maniera non ancora ufficiale) aveva iniziato a ritenere eccezionali per la storia della salvezza solamente a partire dagli scritti di Gregorio Magno⁵²². Una insolita eccezione a tale generalizzata antichità delle figure facenti parte di questo gruppo – in quanto riferimento alla contemporaneità – è costituita da una fugace menzione di *Luigi IX* in relazione con la crociata di Tunisi dove il re trovò la morte e che, anche se non viene espressamente nominato come 'santo' suggerisce comunque una sorta di considerazione precoce in merito alla sua *virtus* di pio sovrano, nei termini già visti per la CSM 292, dove il suo modello per plasmare la figura di Ferdinando è apparso più volte presente sullo sfondo⁵²³.

⁵²¹ Su questo, si rimanda fin da ora allo studio complessivo (in forma ampliata nell'ultimo capitolo di questo lavoro) sull'argomento, M. NEGRI, *Non-protagonist Saints mentioned in the Cantigas de Santa Maria: a view*, in «Aevum», 2017, i.c.s. Per la definizione di 'miracolo letterario', come concetto parallelo fondamentale nel determinare il protagonismo o meno di questi santi, cfr. BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., pp. 269-286. Sulla definizione *cantigas de miragre*, si rimanda a MONTOYA MARTÍNEZ, *El libro historiado* cit., p. 138.

⁵²² Cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 26. Si tratta di ben 33 santi, più della metà dell'intero *corpus*.

⁵²³ Si tratta di un santo abbastanza recente (anche se ufficialmente non ancora considerato come tale) e la sua inclusione nelle CSM come tale ci fa capire che l'alone di santità attorno al sovrano deve essere stato alquanto precoce. Il processo della canonizzazione venne infatti aperto nel 1281 da papa Martino V e la data dell'indagine in partibus risale agli anni 1282-1283 per poi concludersi nel 1297 con la canonizzazione ufficiale da parte di papa Bonifacio VIII. Cfr. VAUCHEZ, *La Santità* cit., pp. 222, 234. La seguente tabella offre una panoramica generale di questi santi 'non protagonisti' nominati all'interno delle CSM galego-portoghesi. I nomi dei vari santi vengono ordinati in progressione numerica, in ordine alfabetico ed accompagnati dall'indicazione del numero delle CSM ove fanno la loro comparsa. Per ciascun santo nominato, l'ultima colonna indica infine il numero di CSM in cui la figura viene nominata. Quest'ultimo si conta a partire dall'elenco presentato in ciascuna riga della seconda colonna.

Tabella m - Santi ‘non protagonisti’⁵²⁴

Santi	CSM	Occ.
Abél	4	1
Adan/Adam	3, 213, 240, 270, 336, 353, 411, 420	8
Alifonso	413	1
Anania/Ananías	4, 215	2
Andreu	155	1
Anna	411	1
Azaria/Azariás	4, 215	2
Bonifaz	122	1
Catellina	54	1
Clemente	115	1
Daniél	4, 270	2
Davi	6, 14, 270, 318	4
Denis/Dinis	5, 115, 146, 238, 245, 246, 265, 292, 404	9
Elisabéth/ Elisabét	1, 69	2
Eva	40, 49, 60, 180, 270, 320, 340, 353, 380, 411	10
Fernando	122, 256, 345, 386	4
Fiiz	35	1
Gabriel	1, 71, 86, 90, 152, 180, 210, 324, 330, 349, 410, 414, 415, 419, 420	15

⁵²⁴ La tabella presenta un censimento complessivo di questi ‘santi non protagonisti’ riscontrabili nell’opera mariana di Alfonso X. I vari nomi vengono numerati, presentati in ordine alfabetico ed accompagnati dal numero delle CSM dove appaiono. Nella seconda colonna, i nomi dei santi più nominati vengono indicati in grassetto. Nell’ultima colonna, si segnala il numero di occorrenze, sempre riferite ad ogni singola CSM. Quanto agli strumenti impiegati per operare questo censimento, valgono ancora le indicazioni già presentate per la tabella generale riportata nel secondo capitolo. Non si fanno rientrare in questo conteggio i *nomina sacra* riferiti solamente a santuari o ad altri luoghi di culto: *Agostinno* (288), *Cezilla* (89), *Clemente* (195), *Domingo de Silos* (233), *Estevão de Gormaz* (63), *Santiago* (175, 218, 253, 268, 278), *Joan* (272, 306), *Lucas* (371), *Marcos* (381), *Miguel* (39, 86), *Pedro* (26), *Salvador* (245) and *Vitor* (202). Parimenti non vengono considerati quei nomi indicanti ordini religiosi (es. *Bêito*), feste (es. *Quireze*) o malattie, come nel caso di san Marziale (CSM 81, 91, 134 e 259) che, nelle CSM, indica solamente la malattia dell’*ignis sacer*. Anche qui, si ripete infine quanto detto in merito al lavoro di censimento effettuato per la tabella generale: nonostante il *corpus* mariano narrativo e laudatorio alfonsino conti con un numero limitato di testi, alcuni casi di polimorfismo dei *nomina sacra* hanno reso sovente problematico lo stesso censimento, così come non si è rivelata d’aiuto la disomogeneità degli strumenti utilizzati per la compilazione del prospetto, spesso basati su differenti edizioni dei testi. Qualsiasi mancanza o errore è comunque attribuibile solamente all’autore del presente studio. Vengono qui considerati santi anche personaggi tratti dall’Antico e dal Nuovo Testamento. Questa percezione viene influenzata dalle stesse indicazioni bibliche che sottolineano la prima concezione della santità come quello stato di connessione sul piano provvidenziale con la divinità (si rimanda a quanto detto già nell’introduzione per tali concetti. Si veda, ad esempio, il termine *αγιος* riferito ad angeli, patriarchi, profeti e apostoli; cfr. DELEHAYE, *Sanctus* cit., p. 26). Tali personaggi iniziano ad essere i destinatari di una speciale devozione ancora prima dall’epoca carolingia, nella trattatistica di Gregorio Magno. Si ricordi infatti quanto si afferma nei *Moralia* riferendosi all’esemplarità di tali figure veterotestamentarie per una condotta cristiana virtuosa finalizzata al raggiungimento di una piena realizzazione personale avente appunto come obiettivo un certo grado di ‘santità’. Nello specifico, il commentatore teorizza come Abele riveli l’innocenza, Enoch la purezza dei costumi. Invece, laddove Noé insegnava la perseveranza, Abramo manifestava l’obbedienza nei confronti del divino. Queste caratterizzazioni continuano, con l’esempio di Isacco nella castità nel matrimonio, di Giacobbe, simbolo di costanza nel lavoro, di Mosé nella dolcezza, di Giosuè, modello di fiducia nelle avversità, e, infine di Giobbe, emblema per antonomasia della pazienza nel bel mezzo delle prove. Essi sono appunto degli ‘eletti’ vissuti santamente prima di Cristo ma che l’hanno in qualche modo profetizzato con atti e parole. Su questi aspetti, cfr. DAIX, *Dictionnaire* cit., p. 48. Da aggiungere infine il dettaglio non secondario, per ‘legittimare’ l’inclusione di questo tipo di santi nella tabella, di come la chiesa abbia inserito nel corso del tempo nei martirologi i nomi di circa 40 personaggi biblici, riconoscendone così, anche a livello ufficiale, tale statuto.

Santiago	313, 401	2
Jesse	20, 31, 411	3
Joaquin	411	1
Joan/Joan	94, 295, 419	3
Joseph	414, 420	2
Isaia/Isaias	25, 70, 180, 270, 370, 411	6
Lazaro	381	1
Loís	193	1
Lucas	59, 264	2
Marcos	133, 292, 295, 426	4
[Maria] Jacobe	425	1
Maria Madalena	1, 425	2
Maria Salomé	425	1
Martin	17, 245, 332	3
Mateus	59, 133, 155, 251, 282, 292, 295, 313, 401, 426	10
Miguel	419, 420	2
Misaél	4, 215	2
Moisen	270	1
Nicolas	313	1
Pedro/Simon Pedro	313, 369, 401, 419, 425	5
Raquel	4	1
Reis (Magos)	1, 415, 423, 424	4
Salomon/Salamon	180, 237, 270, 382	4
Simeon	138, 411, 417	3
Soffia	400	1
Tomas	419	1



3.1 Contesto vetero e neotestamentario

Dal punto di vista del ruolo nelle *CSM*, con implicazioni precise anche in merito alla funzione specifica che finiscono per acquisire in esse, si può delineare un primo sottoinsieme tra i santi ‘non protagonisti’ presenti nel censo ordinato nella tabella precedente. Si tratta di quella congerie di ‘santi’ che, situandosi agli albori della cristianità e popolando le pagine dei testi sacri, finiscono col detenere solamente uno stato di ‘presenza dottrinale e scritturale’, sia nelle *CSM de miragres* che in quelle *de Loor*, aiutando le stesse narrazioni ad acquisire efficacia e profondità nelle modalità che si vedranno a breve. Questi santi non partecipano dei miracoli mariani propriamente detti, non rivestendo dunque alcun ruolo attivo nelle narrazioni esemplari in cui la vergine Maria si rende protagonista. Per questi ultimi, gli episodi in cui si trovano ad essere nominati e in cui, per certi versi, possono essere considerati alla stregua di ‘protagonisti’ o ‘co-protagonisti’ alla pari di quanto accadeva nella dimensione delle *CSM de miragre*, vengono tratti infatti solamente dall’esterna tradizione scritturale e sono dedicati principalmente alle Feste della Vergine o agli eventi che caratterizzano la vita di Gesù⁵²⁵.

Tra i santi più significativi, si possono trovare, ad esempio, *Pedro* (san Pietro), *Anna* (sant’Anna), *Joachin* (san Gioacchino), *Miguel* (san Michele), *Johan* (san Giovanni), le ‘tre Marie’, ovvero Maria di Cleofa (qui *Jacobé*), Maria Maddalena e Maria Salomé. Se i nomi qui brevemente elencati per avere un’idea dei principali santi ‘non protagonisti’ menzionati nel *corpus* mariano alfonsino mostrano già la grande varietà di santi non protagonisti citati tra i versi delle *CSM* – qui, in particolare, in ben due *CSM* appartenenti al gruppo dei fatti che riguardano la biografia di Cristo⁵²⁶ – la tabella sottostante (n) restituisce la stessa realtà anche per quanto concerne i molteplici ruoli o identità relativi a questo sottogruppo:

⁵²⁵ Ci si riferisce qui, in particolare, alle *CSM* dalla 410 alla 414 (Feste di Santa Maria) e alle *CSM* dalla 423 alla 427 (Episodi della vita di Gesù). Sulle feste della Vergine e sul loro riconoscimento in ambito ecclesiastico, cfr. VAUCHEZ, *La espiritualidad* cit., p. 27. Si tratta di un caso del tutto specifico, a differenza di quei nomi aventi, come si vedrà, una funzione metaletteraria.

⁵²⁶ Quindi vengono citati in testi che, pur non essendo tutti di *loor*, sono caratterizzati da una «mistura de literatura e teoloxía»; cfr. MUÍÑA GARCÍA, *O contido teolóxico* cit., p. 1199. Che questi santi nominati soprattutto nel corso del Nuovo Testamento fungano quasi da modello per le future declinazioni della santità, lo si ricorda anche in LOUTH, *Holiness and Sanctity* cit., p. 10. Sulla tipologia dei santi ‘biblici’, si veda anche quanto già descritto in MONTES, *Los santos en la historia* cit., p. 10.

Tabella n - Santi non protagonisti: contesto vetero e neotestamentario⁵²⁷

Ruolo/identità	Santi e CSM	CSM
Angeli	Gabriel Miguel	1, 71, 86, 90, 152, 180, 210, 324, 330, 349, 410, 414, 415 419, 420
Evangelisti	Joan Lucas Marcos <u>Mateus</u>	295 59, 264 133, 292, 426 <u>59, 133, 155, 292, 295, 426</u>
Biografie della Vergine e di Gesù	Anna Elisabét <u>Joaquin</u> Joseph <u>Pedro</u> <u>Re Magi</u>	<u>411</u> 1, 69 <u>411</u> 414, 420 <u>369</u> 1, 415, 423, <u>424</u>
Profeti	<u>Daniel</u> Davi Isaia/Isaias Moisen Salamon/Salomon <u>Simeon</u>	<u>4</u> , 270 6, 270 25, 70, 180, 270, 370, 411 270 180 <u>411, 417</u>
Progenitori	<u>Abél</u> Adan/Adam <u>Eva</u>	<u>4</u> 3, 213, 240, 270, 336, 353, 411, 420 40, 49, <u>60</u> , 180, 270, 320, 340, 353, 380, 411
(Altri)	<u>Azaria/Azarias</u> <u>Anania/Ananias</u> <u>Lazaro</u> [Maria] Jacobe Madalena Maria Maria Salome <u>Misael</u>	<u>4</u> , 215 <u>4</u> , 215 <u>381</u> 425 425 425 <u>4</u> , 125

⁵²⁷ Per ragioni di spazio è considerato che il nucleo centrale di questo lavoro riguarda la caratterizzazione di quei santi che, nelle CSM, presentano un certo spessore narrativo tanto da poter essere considerati ‘protagonisti’ o ‘co-protagonisti’ di alcune CSM *de miragre* (si veda il capitolo precedente), si è scelto qui di procedere solamente con la discussione dei casi più significativi di richiamo a santi situati al di fuori delle linee narrative principali relative ai miracoli mariani. I casi che si andranno ad analizzare vengono già richiamati in questa tabella mediante una sottolineatura sia dei singoli nomi che delle CSM ove compaiono.

3.1.1 Le CSM 369 e 381: *san Pietro e san Lazaro*

Tra i nomi di santi ‘non protagonisti’ che compaiono all’interno o all’inizio dei vari versi di CSM narrative, l’esempio più significativo di un caso di citazione di un nome di un santo che rimanda espressamente ad un episodio dei *Vangeli* riguarda la CSM 369, dove ad essere nominato è *san Pietro*. Un breve riassunto della storia si rende necessario per meglio inquadrare la ragione della menzione del santo, nonché quella che si può tranquillamente definire – se si considera anche l’intero contesto di citazione – come quella ‘funzione’ che in essa viene ad assumere. Nel *refrán* infatti l’apostolo viene menzionato assieme all’episodio evangelico della pesca miracolosa narrata in Matteo 17, 24-27 e che lo vede protagonista, già comunicando la successiva analogia tra questo prodigio e quello che, di lì a poco nel testo, riguarderà un intervento effettuato dalla Vergine a beneficio di una donna ‘sfortunata’ («mezquynna»), sebbene non rendendone ancora esplicite le modalità:

Como a Jesu-Cristo fezo | a San Pedro que pescasse
un peixe en que achou ouro | que por ssi e el peytässe,
outrossi fez que sa Madre | per tal maneira livrasse
a hũa moller mesquynna, | e de gran coita tirasse⁵²⁸

Come Gesù Cristo fece in modo che san Pietro pescasse
un pesce, nel quale trovò dell’oro per redimere se stesso e lui,
altrettanto fece che sua Madre, in tal modo, liberasse
una donna sfortunata, e le risparmiasse un gran dolore

La CSM narra di un inganno perpetrato da un malvagio castellano ai danni di una venditrice d’orzo, quest’ultima particolarmente devota alla vergine Maria. Quando il castellano manda due fidati compari a comprare una certa quantità di cereale lasciando alla mercante un anello come pegno, i due scagnozzi – sempre seguendo la precedente istruzione del padrone – distraggono la donna subito dopo la consegna del prezioso oggetto, riuscendo così a riprendersi lo stesso anello per poter avere la possibilità di

⁵²⁸ Cfr. CSM 369, p. 249. L’episodio è tratto dal Vangelo di Matteo (17:24-27). Si riporta il passo dalla *Vulgata*: «Et cum venissent Capharnaum, accesserunt, qui didrachma accipiebant, ad Petrum et dixerunt: “Magister vester non solvit didrachma?”. Ait: “Etiam”. Et cum intrasset domum, praevenit eum Iesus dicens: “Quid tibi videtur, Simon? Reges terrae a quibus accipiunt tributum vel censum? A filiis suis an ab alienis?”. Cum autem ille dixisset: “Ab alienis”, dixit illi Iesus: “Ergo liberi sunt filii. Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare et mitte hamum; et eum piscem, qui primus ascenderit, tolle; et, aperto ore, eius invenies staterem. Illum sumens, da eis pro me et te”. Per il testo, cfr. NOVA VULGATA [data ultima consultazione: 16 marzo 2016].

accusarla di frode in un momento successivo (vv. 33-41)⁵²⁹:

E eles assi fezeron; ca foron ali correndo e compraron-ll' a çevada
e ar deron-ll' a sortella, que em pen[n]nos os a tevesse ata que fosse pagada.
Mais non quiso ùu deles que o anel lle durasse,
ante buscou soteleza per que llo logo furtas[s]e; [...]

E loro così fecero; ché furono li correndo e le comprarono l'orzo
e le diedero anche l'anello, che in pegno lo tenesse fino a che non fosse stata pagata.
Ma uno di loro non volle che l'anello rimanesse nelle sue mani,
e prima preparò un inganno per sottrarglielo in seguito [...]

Ca enquanto ùu deles reçebia a çevada que ll' a bõa moller dava,
o outro de sobr' un leyto, hu posera a sortella, atan toste lla furtava.
E tornaron-ss' a seu dono dizendo que ss' alegrasse,
e a sortella lle deron [...]

in modo che, dopo che uno di loro avesse ricevuto l'orzo che la buona donna gli dava,
l'altro, dal letto dove aveva posato l'anello, presto glielo avesse potuto sottrarre.
E fecero ritorno al padrone dicendo che si rallegrasse,
e gli consegnarono l'anello [...]

Quando i due uomini ritornano con del denaro per sostituirlo all'anello lasciato in pegno, la donna non lo trova e così riceve le prime minacce da parte dei due manigoldi. Nel frattempo, il castellano perde il gioiello nelle acque di un fiume, ma alla fine l'intervento di Maria – in una dinamica che instaura dunque un'analogia con l'azione di Cristo dei Vangeli – permette la miracolosa ricomparsa del gioiello nella bocca di un pesce, pescato nello stesso corso d'acqua in cui il malvagio castellano lo aveva smarrito poco prima. L'anello fuoriuscirà dall'interno del pesce una volta che questo verrà comprato dalla stessa donna al mercato di Tejo e in seguito aperto, per poter essere pulito, da parte della figlia di quest'ultima. Si riportano le *cobras* che narrano quest'ultimo passo (vv. 88-106)⁵³⁰:

Des que l[l]' aquest' ouve dito, foi-sse corrend[o] a Tejo, u o pescado vendian,
e preguntou os dos barcos que lle dissessen verdade se algun pexe tragiam.
Diss' un deles «Eu o trago, que con mia moller cêasse,
mais pero vender-mio-ya a quem mio mui ben comprasse» [...]

Non appena le ebbe detto questo, si precipitò a Tejo, dove vendevano il pesce,
e domandò ai pescatori che le dicessero, in tutta onestà, se avevano qualche pesce.
Uno di loro disse: «Io ne ho uno, per cenare con mia moglie,
ma lo vendo già a chi me lo possa comprare a buon prezzo» [...]

⁵²⁹ Cfr. CSM 389, p. 250.

⁵³⁰ Cfr. CSM 389, pp. 253-254.

Des que ll' ouv' assi conprado aquele pexe, a meninna foi-ss' a ssa madre correndo e disse-l[l]': «Ay, madre bõa, mais val de çear daqueste ca jazer assi gemendo. Enton lle mandou a madre que o peyxe ll' adubasse e o lavasse de dentro e de fora escamasse.

Quando gli ebbe comprato quel pesce, la bambina andò correndo da sua madre e le disse: «Ai, buona madre, conviene di più cenare con questo che giacere così in lacrime. Quindi la madre le ordinò che le preparasse il pesce e dentro lo lavasse e lo ripulisse dalle squame.

Enton filló' a menynna; e pois lavou aquel peyxe, quando foy que o abrisse, en abrindo catou dentro e viu jazer a sortella, e log' a sa madre disse como aquel anel achara. E ela que llo mostrasse mandou; e poi-lo viu, logo ar mandou que sse calasse.

Quindi la bambina obbedì e dopo aver lavato quel pesce, quando arrivò ad aprirlo, aprendolo trovò dentro l'anello, e poi disse a sua madre in che modo aveva trovato quel prezioso. E lei ordinò che glielo mostrasse; e dopo che lo ebbe visto, le ordinò di non farne parola.

Alla luce di quest'ultima parte della narrazione appare ora del tutto chiaro e legittimo il collegamento con la storia evangelica, nonché il richiamo ad una dinamica simile che trova la sua forza analogica in una situazione senza apparente via d'uscita all'infuori della fede. Nel *refran* che accompagna le stanze narrative viene evocato infatti il famoso episodio del ritrovamento di una moneta d'oro da parte di san Pietro dentro la bocca di un pesce pescato grazie all'intervento di Gesù, fatto che permette a lui e agli apostoli di pagare il dazio per entrare a Cafarnao togliendosi dunque agevolmente – ma grazie anche alla fiducia dimostrata da Pietro nei confronti di Gesù – da una difficoltà apparentemente insormontabile nonché escludendo l'eventualità di un futuro debito in denaro. Si può dunque osservare come tale aneddoto evangelico – col relativo nome di san Pietro – non appaia come del tutto decontestualizzato o casuale nella nuova vicenda narrata: viene infatti ripreso dai Vangeli per supportare il nuovo intervento mariano nella *CSM* che ruota attorno ad un argomento del tutto simile al primo avente per protagonista il santo, e quindi per fornire una efficace analogia nonché un forte parallelismo tra questa nuova situazione – con i suoi motivi e le sue dinamiche che, più direttamente, provengono anche dal motivo popolare e folclorico presente nel racconto de 'il pesce e l'anello'⁵³¹ – e quella raccontata nelle Scritture.

⁵³¹ Cfr. W. A. CLOUSTON, *Popular tales and fictions: their migrations and transformations*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, I, 1887, pp. 398-403. La tradizione popolare del racconto sembra essersi sviluppata a partire dal famoso racconto di Policrate. Stando a questo, la seguente affermazione di Alcalá, «la contextura del cuento se ha montado en torno de Mt. 17,24-27», non dovrebbe essere intesa in senso assoluto: l'ipotesi della genesi lineare della narrazione dai Vangeli si scontra con quella che prende in considerazione anche motivi indipendenti già circolanti nel campo del folclore; cfr. ALCALÁ, *Doctrina teológica* cit., p. 33.

Oltre dunque a rivelarne – per certi aspetti – il processo di marianizzazione che ha avuto come esito il nuovo episodio miracolistico a partire dal ‘canovaccio’ evangelico, - costituendo per tanto una sorta di ammissione di una fonte parallela sulla quale poi adattare la nuova situazione miracolistica – la citazione si configura dunque come una sorta di antecedente simbolico, la cui autorità è garantita dal fatto stesso di essere presente nei Vangeli al fine di legittimare l’operato mariano nonché la nuova situazione prodigiosa.

Si può inoltre affermare che la presenza narrativa sia di san Pietro che di Cristo costituisca non solo un elemento accessorio ai fini della costruzione del racconto in versi, come appena indicato, ma soprattutto un elemento di supporto dottrinale importante per la nuova narrazione per affermare che il ruolo intercessorio nel corso del prodigio è ormai svolto, nella nuova ‘quotidianità’ miracolistica del XIII sec., anche dalla figura della Vergine e non solo da quella di Cristo⁵³². Ma è importante sottolineare che anche la figura di Pietro viene pensata per poter essere produttiva ai fini di una rinnovata esemplarità miracolistica: qui non solo egli si fa esempio per la donna miracolata in quanto piena di fede nei confronti della Vergine (costituendone un ulteriore antecedente), ma anche per il lettore / ascoltatore al quale, oltre all’esempio più prossimo e quotidiano di fede rappresentato dalla protagonista del *miraculum*, poteva così vedere in san Pietro un modello di comportamento e di virtù certamente molto influente e legittimante le stesse azioni della donna⁵³³.

Si ha un esempio simile nel caso seguente, quanto alla presenza, alla funzione e all’uso di un *nomen sacrum* ‘di supporto’ per dialogare con la tradizione precedente e per legittimare il nuovo intervento mariano all’insegna di quella che – parafrasando Santiago Disalvo – potrebbe essere definita come una ‘continuità mariologica’ degli eventi

⁵³² Quella dei riferimenti continui e delle reminiscenze bibliche è una prassi comune dell’intera agiografia medievale, adottata per rendere più efficace la conversione dei non credenti sulla base di un’autorità scritturale. Su quest’ultimo aspetto, cfr. M. E. GOODICH, *Signa data infidelibus non fidelibus: The Theology of Miracle*, in M. E. Goodich (ed.), *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle*, 1150-1350, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007, pp. 8-28, a p. 11. Si ricordi, a tal proposito, anche quanto diceva Ronaldo Amaral nel campo dell’agiografia, valido anche per questo contesto e per i suoi scopi dottrinali: «É a autoridade e a força da verdade do antigo que xustificará o novo, que terá sempre o anterior por modelo e proba de veracidade, pois o novo texto narrará un acontecimento xa realizado e aceptado, podendo aínda superar aquel polo aumento de maiores virtudes e milagres»; cfr. AMARAL, *A santidade habita o deserto* cit., p. 93. Qui però è da intendersi soprattutto, come afferma Santiago Disalvo, come una relazione di continuità, chiamando in causa anche l’esempio appena analizzato; cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., pp. 150-153.

⁵³³ Pur rimanendo, nel caso di san Pietro e a differenza della pia commerciante qui nominata, pur sempre un esempio di venerazione e difficilmente di imitazione, data la sua esemplarità difficilmente raggiungibile.

raccontati a partire da un proto-contesto ‘cristologico’⁵³⁴. Qui, la menzione di Lazaro non serve infatti solamente a richiamare un episodio legato al periodo ‘prodigioso’ della vita di Cristo, ma anche per stabilire una relazione o un collegamento con quanto operato dalla Vergine nel nuovo contesto del miracolo narrativo. Si veda quanto accade nella sesta *cobra* della CSM 381 (vv. 31-33):

Da gran voz que deu a madre | quando a Virgen chamou,
 Jhesu-Cristo, o seu Fillo, | aquel que resuscitou
Lazaro de quatro dias | e per nome o chamou,
 fez levantar o menino | tan tost’ e vivo seer

All’alto lamento che la madre diede quando chiamò la Vergine,
 Gesù Cristo, suo figlio, colui che risuscitò
 Lazzaro nel quarto giorno e lo chiamò per nome,
 immediatamente fece alzare il fanciullo riportandolo in vita.

Come per il caso precedente riguardo *san Pietro* (*san Pedro*) quindi, anche per questa occorrenza in merito a *san Lazaro di Betania* (*Lazarus*) non si deve pensare che la citazione trovi il suo valore solamente nel fatto di essere un utile ed adattabile elemento di riempimento per i versi (o, almeno, non solo in questo)⁵³⁵: ancora una volta la menzione del nome del santo per caratterizzare l’episodio della vita di Cristo e per alludere al medesimo si rivela intimamente legata al nuovo contesto narrativo mariano presentato nella CSM 381. In quest’ultima, infatti, così come accade per l’episodio di Lazaro nei Vangeli, viene narrata una storia di resurrezione: la vergine Maria interviene direttamente sulla scena narrativa allo scopo di intercedere per un miracolo permesso dallo stesso Cristo, volto a riportare in vita un bambino di un fedele di Jerez che era morto nel santuario di *Santa Maria do Porto*. Tale riferimento evangelico quindi, con la precisa allusione a Lazaro e alla sua vicenda, contribuisce inoltre a dare all’episodio mariano una dimensione più ampia sul piano provvidenziale, mostrandone il diretto antecedente cristologico. In aggiunta, esso assume il valore di un’efficace giustificazione del nuovo ruolo ed intervento della Madre di Dio. Dal punto di vista del procedimento della creazione miracolistica invece – sempre come osservato per il caso di *san Pietro* e della

⁵³⁴ Cfr. DISALVO, *Los monjes de la Virgen* cit., p. 150.

⁵³⁵ L’estensione del passo, di fatto, si scontra con l’esclusività di tale ipotesi. Laddove cioè le menzioni non siano limitate a singole parole relegate in punta di verso, la possibilità che tali elementi abbiano solamente un valore metrico o musicale (come materiali utili per il riempimento dei versi) non risulta del tutto convincente. Lo si vedrà più diffusamente anche nel caso delle *declarationes auctoritatis* che chiamano in causa i nomi degli evangelisti non solo per esigenze di tipo versificatorio, ma anche per necessità sul piano retorico.

CSM 369 – esso si pone come elemento rivelatore della stessa fonte ispiratrice dell'*exemplum* in versi, assumendo una sorta di valore metaletterario⁵³⁶. Tale procedimento non si rivela inoltre del tutto nuovo nel panorama miracolistico o – più ampiamente – in quello agiografico: qui Alfonso sembra aderire a quegli stessi procedimenti messi in campo dapprima dall'agiografia che, come affermava Michael E. Goodich, «is filled with stated and implied references to Scriptural precedent, including parallel situations, linguistic citations and reminiscences, and catalogues of virtues and miracles attributed to more recent saints alongside their Biblical stereotypes»⁵³⁷.

Oltre a questo – considerazione che, lo si ripete, vale anche per il caso relativo al miracolo di *san Pietro* di cui si è trattato in precedenza – occorre notare che oltre a fornire un parallelo con l'antecedente cristologico, determinando dunque un asse Cristo-Maria sul piano della possibilità di operare ed istruire prodigi, quello che si viene a creare è un vero e proprio potenziamento dell'esemplarità sull'asse, stavolta, degli stessi beneficiari del *miraculum*. Richiamando infatti episodi evangelici nel nuovo contesto miracolistico, occorre rilevare l'instaurazione dell'analogia tra il santo delle scritture col nuovo e spesso anonimo destinatario del miracolo, anch'esso destinatario o testimone di un segno della potenza divina.

⁵³⁶ Su questo aspetto generale, cfr. ALCALÁ, *Doctrina teológica* cit., p. 32. L'episodio che narra della resurrezione di San Lazzaro di Betania (vero e proprio simbolo della resurrezione, anticipando dunque la vicenda cristologica), è raccontato nel Vangelo di Giovanni (11:41-44): «Tulerunt ergo lapidem. Iesus autem, elevatis sursum oculis, dixit: "Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me. Ego autem sciebam quia semper me audis, sed propter populum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti". Et haec cum dixisset, voce magna clamavit: "Lazare, veni foras!". Prodiit, qui fuerat mortuus, ligatus pedes et manus institis; et facies illius sudario erat ligata. Dicit Iesus eis: "Solvite eum et sinite eum abire"»; per il testo, <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_novum-testamentum_lt.html> [data consultazione: 16 marzo 2016].

⁵³⁷ Cfr. GOODICH, *Miracles and Wonders* cit., p. 11 [«Church, Faith and Culture in the Medieval West»].

3.1.2 La CSM 4: la costruzione di un contesto

Quanto a tipologia di santi appartenenti alle scritture, si può collegare al precedente il caso della CSM 4, ma con alcune differenze in merito non solo ai nuovi referenti, ma anche alle funzioni che assumono i loro nomi. Qui, essi non risultano più legati ad esigenze di legittimazione *tout court* del prodigio, ma si rivelano degli ottimi espedienti per richiamare una certa ambientazione nel quale collocarlo, plasmando cioè la cornice del *miraculum* con elementi che avrebbero potuto renderlo più convincente agli occhi del lettore e – per il tempo che si sta considerando – all’orecchio dell’uditorio di corte (sovente colto e pertanto impregnato di ‘tradizione’). Questa composizione narra un miracolo che ha per protagonista un bambino ebreo che la Vergine sottrae alle cattive intenzioni del padre. Sebbene qui la funzione dei nomi dei santi citati potrebbe apparire solamente come uno strumento utile, a livello strutturale, per permettere una sorta di costruzione di ancoraggio tra l’ultimo verso di ciascuna *cobra* con due versi del *refran* nello schema metrico ABAB | cdcdcdcb (rima b in *-el*, alquanto minoritaria nell’intero *corpus* delle CSM e quindi soggetta a ripresentarsi nei medesimi lemmi)⁵³⁸, le menzioni sono ancora una volta connesse – come già anticipato – col contenuto o con l’ambientazione / tema del nuovo prodigio, per dargli quindi una sorta di ‘parvenza scritturale’. Tra i rimanti in *-el*, si notino, nello specifico, i nomi di *Abél* (Abele), *Daniel* (Daniele) e *Misael*, i quali vengono messi in evidenza nell’ultimo verso delle *cobras* che rimano con due dei versi del *refran* (vv. 3-4; 79-87)⁵³⁹:

A Madre do que livrou
dos leões Daniel,
essa do fogo guardou
un menyo d’Irrael

La Madre di colui che liberò
dai leoni Daniele,
salvò dal fuoco
un bambino d’Israele

⁵³⁸ Quanto allo schema, si rimanda al fondamentale contributo: S. PARKINSON, *Phonology and metrics: aspects of rhyme in the Cantigas de Santa Maria*, in A. Deyrmond (ed.), *Proceedings of the Tenth Colloquium*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, London, QMV, 2000, pp. 131-144.

⁵³⁹ Le vicende di Misaele sono legate a quelle di altri santi martiri come Anania e Azaria. Di esse se ne parla nei primi tre libri di Daniele (3, 15-30). Si tratta di tre giovani governatori di Babilonia fatti bruciare per non aver voluto prostrarsi davanti ad un idolo pagano imposto dal re invasore Nabucodonosor II.

foron log' o forn' abrir
en que o moço jazia,
que a Virgen quis guarir
como guardou Anania
Deus, seu fill', e sen falir
Azari' e Misahel [...]

furono poi ad aprire subito il forno
nel quale giaceva il ragazzo,
ma la Vergine lo aveva protetto
così come Dio, suo Figlio,
protesse Anania e, senza fallire,
Azaria e Misaele [...]

Por este miragr' atal
log' a judea criya,
e o menço sen al
o batismo recebia;
e o padre, que o mal
fezera per sa folia,
deron-ll' enton morte qual
quis dar a seu fill' Abel.⁵⁴⁰

Per questo grande miracolo
poi la giudea iniziò a credere,
e il bambino ricevette subito il battesimo;
e il padre, che aveva fatto
il male nella sua pazzia,
fu messo a morte allo stesso modo
in cui aveva cercato di uccidere suo figlio, Abel.

Da come si può ricavare dagli esempi riportati, partendo dunque da un contesto narrativo preciso che evoca un orizzonte dottrinale veterotestamentario, qui i nomi dei santi posti in rima sembrano partecipare della composizione della CSM sin dall'inizio del processo della sua 'costruzione', e questo anche in virtù della loro posizione e del loro valore strutturale nello schema metrico sopra illustrato. Di fatto, i nomi di questi santi legati al nuovo contesto miracolistico mariano vengono per la prima volta selezionati ed introdotti nella tradizione riconducibile a questo prodigio proprio da Alfonso X e dal suo *entourage*⁵⁴¹. Ma non solo quindi per esigenze di tipo versificatorio⁵⁴², in quanto, data l'ambientazione dell'*exemplum*, sarebbe errato considerarli solamente come dei meri riempitivi formali, provenienti da un repertorio metrico e lessicale che si potrebbe definire

⁵⁴⁰ Cfr. CSM 4, pp. 63-66.

⁵⁴¹ Cfr. FORSYTHE DEXTER, *Sources* cit., p.11.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 191.

di 'emergenza', totalmente avulso a livello tematico dal nuovo prodigio mariano⁵⁴³. Detto in altre parole, i nomi dei santi (così come per gli altri nomi ebraici collocati in posizione di rima) si configurano come dei veri e propri elementi organizzatori anche per fornire una adeguata cornice dottrinale al *miraculum*⁵⁴⁴. Essi infatti ricordano costantemente agli uditori il panorama di ispirazione e il motivo dell'incarnazione, fatto quest'ultimo che segnala il passaggio da una condizione 'ebraica' precedente ad una 'cristiana' attuale, per confermare – come già faceva notare Aires Augusto Nascimento – «a doutrina da proteção de Maria em circunstâncias quase homólogas às do Antigo Testamento, sendo assim a face nova da assistência prestada por Deus aos seus fiéis»⁵⁴⁵.



⁵⁴³ Alle 70 occorrenze di rima in *-el* del *corpus* corrispondono 25 parole terminanti con tale sillaba. Di queste, 10 sono nomi di santi o personaggi delle sacre scritture: *Abel, Mishael, Rachel, Daniel, Gabriel, Miguel, Samuel, Manuel, Emmanuel*; cfr. M. P. BETTI, *Rimario e lessico in rima delle 'Cantigas de Santa Maria' di Alfonso X di Castiglia*, Ospedaletto (Pisa), Pacini Editore, 1997, pp. 128-129, 403. Per una più estesa descrizione dei contenuti del testo, cfr. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Contributo allo studio* cit., pp. 63-65.

⁵⁴⁴ Cfr. ALCALÁ, *Doctrina teológica* cit., p. 33.

⁵⁴⁵ Per la citazione e il concetto espresso, cfr. NASCIMENTO, *Milagres Medievais* cit., p. 67.

3.1.3 La costruzione di una santità ‘di repertorio’ dallo *Pseudo-Matteo* ed altri scritti: le CSM 411 e 424

Si è visto in precedenza come le citazioni di santi ed episodi a loro connessi vengano inserite in un nuovo contesto narrativo mariano grazie al loro valore analogico nei confronti del contenuto delle CSM e delle loro dinamiche, supportandole anche dottrinalmente e testualmente – o semplicemente fornendo una cornice ambientale e tematica di riferimento, come nel caso della CSM 4. Nel caso della CSM 369, ad esempio, queste veloci digressioni scritturali caratterizzate dalla nomina di alcuni santi non solo vengono effettuate per giustificare le azioni della Vergine nel nuovo contesto – svelandone dunque, nel contempo, anche quei precedenti dai quali poi prende le mosse un vero e proprio processo di ‘marianizzazione’ –, ma permettono anche di validarne l’efficacia nel nuovo panorama miracolistico, in quanto già sperimentate in un contorno scritturale certamente percepito come autorevole. Si rendono inoltre efficaci – come già indicato, attraverso l’estensione dello stesso procedimento analogico – anche nel campo della ‘percezione’ della buona riuscita delle stesse azioni prodigiose tra i fedeli, proprio per avvalersi di un antecedente d’autorità scritturale, instaurando interessanti paralleli tra le figure degli stessi santi biblici e i nuovi beneficiari dell’intervento di Maria, a sua volta sostituitasi alla figura di Cristo. Tuttavia, nell’ambito di queste digressioni scritturali caratterizzate dalla presenza di un santo, oltre a quelle inserite nel tessuto narrativo delle CSM *de miragre*, troviamo anche quelle che finiscono con essere esse stesse oggetto di versificazione, non costituendo solamente quindi degli elementi accessori per la linea narrativa principale. È il caso, ad esempio, di quei testi votati interamente ad ospitare le vicende biografiche della Madre di Dio e quelle di Cristo. In quest’ultima situazione, gli stessi santi che vengono nominati sono perfettamente inglobati nel filo narrativo partecipandovi come caratteri, per così dire, indispensabili e necessari per un completo riconoscimento dello stesso e per la caratterizzazione della vicenda che da esso scaturisce. Ma qui, appunto, non vengono raccontati miracoli ad opera della Vergine: la materia di versificazione è solo biblica, o comunque proveniente, come si vedrà per alcuni casi, da una tradizione dottrinale o patristica alternativa a quella canonica.

Questa situazione riguarda, ad esempio, San Gioacchino (*Joaquin*) e Sant'Anna (*Anna*). I genitori della Vergine vengono citati nel corso degli alessandrini della CSM 411, uno dei testi del gruppo di CSM dedicate alle «Cinco festas de Santa Maria»⁵⁴⁶. Le diverse strofe narrano la nascita di Maria e i momenti che l'hanno immediatamente preceduta («nacença de Santa Maria»)⁵⁴⁷, quindi un episodio dove la presenza dei genitori della stessa si configura del tutto prevedibile. Si vedano, a titolo di esempio, le prime *cobras* della CSM 411 dove per la prima volta vengono citati e presentati, nel loro emblematico atteggiamento umile e pio, i personaggi di nostro interesse (vv. 15-23):

Mas pero de seu padre, | que Joachin chamado
foi, e sa madre Anna, | direi-vos seu estado:
quanto no mund' ouveron | partiron per recado
que de quanto avian | non lles ficava nada.

Ma prima di suo padre, che era chiamato Gioacchino,
e di sua madre Anna, vi dirò la loro condizione:
quanto nel mondo ebbero lo diedero scrupolosamente in offerta
tanto che di quanto possedevano non rimase loro nulla.

Ca joachin e Anna | tal acordo preseron,
que fezeron tres partes | de quant' aver ouveron;
a hũa pera pobres, | a outra reteveron
pera ssi, a terçeyra | ao templ' era dada⁵⁴⁸.

Poiché Gioacchino ed Anna tale accordo presero:
che fecero, di tutto quanto ebbero avuto, tre parti;
la prima per i poveri, l'altra la tennero
per sé, la terza venne data al tempio.

L'esempio dei santi *Gioacchino* ed *Anna* consente di avanzare alcune riflessioni sul piano della santità rappresentata nelle CSM, valide anche – come si vedrà – per altri testi volti a ricordare interamente episodi che si richiamano per affinità a quelli che costituiscono l'ossatura del Nuovo Testamento. Su questo punto risultano d'obbligo due considerazioni da fare per cogliere l'originalità dell'opera alfonsina sul piano di questi santi 'non protagonisti'. La prima di queste ha a che fare con il riconoscimento degli strumenti che l'*atelier* del sovrano castigliano-leonese è capace di mettere in campo pur di arrivare a un grado di rappresentazione della santità così variegato ed elaborato su figure che, dal punto di vista dei testi canonici e della tradizione principale, in realtà non

⁵⁴⁶ Si cita dalla CSM *de loor* 410, la quale apre il gruppo delle CSM dedicate alle Feste della Vergine; cfr. CSM 411, p. 325.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 327.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, pp. 327-328.

avevano ricevuto nei secoli precedenti una grande attenzione. Egli infatti non rinuncia a ricorrere a fonti non canoniche per ampliare il *pantheon* di figure sante – nonché i loro tratti – all'interno dell'opera, operando – in un modo simile a quello già visto per i 'santi protagonisti' – un consapevole processo di ripresa e adattamento di tali fonti. Gli episodi che fanno parte dell'infanzia della Madre di Dio non sono infatti contemplati all'interno dei Vangeli Canonici, ma provengono da una tradizione più tarda, ovvero quella in seguito definita come apocrifa. Se ne fa menzione per la prima volta nel *Protovangelo di Santiago*⁵⁴⁹, forse composto attorno al II sec. Come ha recentemente proposto però Elvira Fidalgo Francisco, nonostante la probabile maggior influenza sulle «narraciones extracanónicas de la natividad de María y de Cristo»⁵⁵⁰ (anche in virtù della suo primato sul piano dell'antichità) della fonte precedente, questo episodio in particolare sembra rifarsi anche ad altre fonti, riflettendo così la comune pratica alfonsina di pescare da differenti serbatoi per arrivare ad una dettagliata caratterizzazione della vicenda e dei suoi personaggi⁵⁵¹.

Nonostante le già analizzate apportazioni tanto dal *Protovangelo*, così come dal Matteo canonico e anche di alcuni dettagli condivisi con la *Legenda Aurea* (soprattutto per quanto concerne un maggiore equilibrio ricercato all'ora di equiparare l'atteggiamento caritatevole dei due coniugi – elemento particolarmente ricercato, in aggiunta, proprio da quelle nuove concezioni di santità nelle quali si muove l'attività culturale del Sabio), gran parte dei dettagli sembrano essere stati ripresi anche da una lettura puntuale dello *pseudo-Matteo*. Questo, come si vedrà anche per il caso della figura dei re Magi, potrebbe essere letto anche con la finalità di dare non solo più 'colore' a questi esempi di virtù sul piano della storia della salvezza, ma anche di avvicinarli a certi modelli di santità particolarmente in voga nel XIII sec. Non solo infatti dallo *pseudo-Matteo* viene ripresa l'iniziale tristezza dei coniugi per non avere una discendenza (atteggiamento remissivo che suggerisce il loro umile atteggiamento dal momento in cui non sembrano ribellarsi a tale condizione lasciando da parte la pratica di offrire dei beni al tempio), ma anche l'umilissima attività di Gioacchino come pastore, lavoro di pazienza e sacrificio che si riflette anche nel suo timore nei confronti del Creatore: «Et hic erat

⁵⁴⁹ Sull'importanza e sulla diffusione del *Protoevangelium*, cfr. MUIÑA, *O contido teolóxico* cit., p. 1202.

⁵⁵⁰ Cfr. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, Madrid, Editorial Católica, 1979³, p. 126.

⁵⁵¹ Cfr. E. FIDALGO FRANCISCO, *Episodios de la vida de la Virgen en las CSM*, in *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Actas do XVI Congresso Internacional da AHLM (Porto, 21 a 25 de Setembro de 2015)*, i.c.s.

pastor ovium suarum, timens Deum in simplicitate et in bonitate sua»⁵⁵². Anche il dettaglio dell'esilio del santo sulle montagne, calcolabile in 6 mesi complessivi, rende affine quanto narrato nello pseudo-Matteo con l'indicazione temporale presentata nella CSM 411, amplificando di Gioacchino stesso quel carattere ascetico che altre fonti non restituiscono: «[...] ita ut per quinque menses nullum nuntium potuisset audire de eo Anna uxoris eius [...] cumque triginta dies ambularent»⁵⁵³.

Limitandoci dunque qui solamente all'esempio della caratterizzazione di san Gioacchino, si può notare come la CSM 411 si riveli importante non solo per la presenza della santità nell'opera e delle fonti alle quali, pur di includerla e di plasmarla all'interno della sua raccolta, Alfonso X è disposto o capace a ricorrere con grande attenzione al singolo dettaglio, ma anche come documento importante capace di rivelare – o confermare – una certa percezione della stessa nel corso del XIII sec. La seconda considerazione alla quale si è accennato in precedenza ha infatti a che fare con la volontà da parte del sovrano di inserirsi nel discorso sulla santità del suo tempo, adeguandosi ad esso attraverso l'ampliamento dei modelli di riferimento imperanti durante la seconda metà del XIII sec. Con l'inserimento infatti delle storie della Vergine all'interno dell'opera, pur rifacendosi in prima battuta alla tradizione dei *Gozos*, Alfonso si dimostra sensibile quanto alla necessità di rendere pienamente attuale ed aggiornata la sua raccolta miracolistica, a differenza di quanto accadeva nel contemporaneo ambito delle *legendae novae*, interessate a riprodurre modelli del tutto contemporanei più che nel riprendere modelli antichi rendendoli più attuali. Le stesse figure dei genitori della Vergine risultavano essere infatti la più alta ed originale espressione della santità del XIII sec. proveniente da un repertorio già esistente, se si pensa che tra il XII e il XIII sec. la devozione per i genitori della Vergine stava conoscendo una grande fortuna in tutto l'Occidente⁵⁵⁴. Sebbene il suo culto fosse – così in Occidente come nell'opera alfonsina – essenzialmente finalizzato ad esprimere una devozione ancora più alta nei confronti della Vergine, riconoscendo dunque la santità anche per i suoi progenitori (è il concetto, già visto per san Fernando, della *beata stirps*)⁵⁵⁵, esso tuttavia sembrerebbe acquisire maggiore fortuna anche per le caratteristiche stesse che gli apocrifi dimostravano di

⁵⁵² Cfr. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* cit., p. 184.

⁵⁵³ *Ibid.*, pp. 186, 190.

⁵⁵⁴ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit.

⁵⁵⁵ Cfr. VAUCHEZ, *La santità* cit., p. 136. Si veda anche P. V. CHARLAND, *Le culte de sainte Anne en Occident*, Québec, 1921, e V. NIXON, *Mary's Mother. Saint Anne in Late Medieval Europe*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004.

fornire, tanto di Anna così come di Gioacchino⁵⁵⁶. Come si è visto in occasione delle descrizioni dei loro tratti nello *Pseudo-Matteo* all'insegna dell'umiltà, della povertà e del sacrificio, questi modelli si dimostravano perfettamente integrati nella nuova concezione della santità che nei secoli centrali del XIII sec. aveva conosciuto una particolare fortuna, sia in quanto promossa dai nuovi ordini mendicanti, che dalla componente laica della società.

Come si è già avuto modo di anticipare, un altro caso significativo di questa 'santità di repertorio' recuperata dai Vangeli e del tutto riattualizzata grazie ad un riadattamento o alla manipolazione delle fonti disponibili (capace, in tal modo, di dialogare con i modelli in voga nella contemporaneità in cui vive ed opera Alfonso X) è costituito dalla figura dei *Re Magi* nella CSM 424. Questo testo amplifica le informazioni già in parte citate (sebbene in modo cursorio) nella quarta *cobra* della prima CSM *de Loor* proprio in merito all'adorazione di Gesù Bambino a Betlemme da parte dei tre re d'Oriente⁵⁵⁷. Al di là della mera menzione di questi rappresentanti della 'santità biblica', è interessante qui partire dalle possibili fonti che hanno contribuito alla compilazione del testo galego-portoghese presso l'*atelier* del *Rei Sabio* per poterne cogliere anche il valore – volutamente marcato – che in tal caso, e a differenza del modello di Gioacchino, acquistano sul piano di quel tipo di 'santità regale' che dimostra, soprattutto nel corso del XII e poi del XIII sec., di puntare sugli elementi più individuali e spirituali che la caratterizza, mostrando dunque la figura del sovrano laico come intimamente riconoscente nei confronti della divinità⁵⁵⁸.

Partendo dal testo, si può subito cogliere come essi vengono descritti, già a partire dalle caratteristiche e dalle informazioni presentate nella *rubrica*, come dei re d'Oriente all'apparenza facoltosi e desiderosi di omaggiare il Salvatore: «Esta segunda é de como os tres Reis Magos vëeron a Beleen aorar nostro Sennor Jesu-Cristo e lle ofereron seus dões»⁵⁵⁹. Troviamo qui dunque l'indicazione della loro 'regalità', la specificazione sul

⁵⁵⁶ Testi più tardi di quello biblico o evangelico e che forse iniziavano anche ad essere influenzati anche da modelli di santità pian piano formati nel corso dei primi secoli.

⁵⁵⁷ Vengono lì citati sinteticamente come «tres reis» (v. 36) e informando solo genericamente (proprio in virtù del carattere introduttivo di questo testo di *loor*) sulla stella seguita già in Oriente e sull'offerta «estrana e preçada» (v. 40) recata in dono al Messia; cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Loor* cit., pp. 53, 64. Cfr. anche MUÍÑA GARCÍA, *O contido teolóxico* cit., 1204-1206, e DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia* cit., p. 302

⁵⁵⁸ Si rinvia al primo capitolo per un inquadramento generale sulla questione della santità dei sovrani, tanto nel XIII così come nei secoli precedenti.

⁵⁵⁹ Cfr. CSM 424, pp. 353-355. Per una più recente edizione e discussione (sebbene perlopiù di carattere formale) sulle CSM delle 'cinque Feste di Gesù Cristo', delle quali questa è la seconda come comunica la stessa rubrica, cfr. anche J.-M. MONTERO SANTALHA, *As cinco cantigas cristológicas das 'Cantigas de Santa Maria'*, in B. N. Komissarov (ed.), *Espaço Lusófono. Atas do II Congresso Internacional (15-17 de*

loro numero (viene detto che sono tre), il luogo in cui giunsero che corrisponde al luogo ove si apprestarono ad adorare Gesù (Betlemme) e, infine, il fatto che essi non si presentarono a mani vuote, ma portando con loro dei doni per omaggiare il Messia. Nel corso del testo, altre informazioni vengono aggiunte, alcune del tutto nuove, altre volte a comunicare maggiormente i dettagli della vicenda già sintetizzata in apertura. Si dice, ad esempio, come i magi giunsero a Betlemme dopo tredici giorni dall'apparizione della cometa nel cielo («e a treze dias des en | aos tres Reys apareceu», vv. 9-10), il fatto che già – come è da presupporre dal testo – la stella fosse loro apparsa nelle regioni orientali, ben prima dunque del loro arrivo a Betlemme («que cada ñu per seu sen | ena estrela connoceu | com' era Deus Rey [...]» e, soprattutto, l'informazione precisa della loro provenienza dalle isole di Saba, Tarso e dalla grande regione dell'Arabia (vv. 16-19)⁵⁶⁰:

[...] das insoas de Sabá
e de Tarsso, que son no mar,
e d'Arabia, u gran gent á
e muitas terras [...]

[...] dalle isole di Saba
e di Tarso, che sono nel mare,
e dall'Arabia, dove vi è molta gente
e molte terre [...]

La stanza successiva continua con la descrizione del loro arrivo, grazie ad una stella che – nel testo viene ulteriormente ribadito – sembra quasi essere guidata da una sorta di intelligenza: essa, infatti, non viene solamente descritta come un elemento funzionale all'itinerario da intraprendere – come cioè guida per il viaggio – bensì anche come segno utilizzato dal Creatore per renderli già consapevoli di quello che a Betlemme avrebbero trovato (sfruttando le loro capacità sul piano astrologico) e delle finalità dello stesso pellegrinaggio. Tale fatto, o qualità dell'astro, viene ulteriormente ribadito nella risposta che essi danno ad Erode, quando questi domanda il motivo della loro presenza in quelle terre⁵⁶¹:

Outubro 1998), São Petersburgo, Editora da Universidade de São Petersburgo, 2001, pp. 133-146, alle pp. 135-138.

⁵⁶⁰ Cfr. CSM 424, p. 354. Lo studioso indicava già il Salmo 71(72),10 come la possibile origine di questo dettaglio in seguito ad una specifica lettura da parte della tradizione esegetica. Tuttavia occorrono delle precisazioni che verranno proposte in seguito.

⁵⁶¹ Qui, parimenti, potrebbe vedersi la capacità di interpretazione dell'astro da parte degli stessi Magi. Stando a questo, si potrebbe leggere questa informazione anche come un'ammissione della loro erudizione astrologica.

«Na estrela vimos que Rey
mui nobre naçera aqui,
Sennor dos judeus e da lei»

«Nella stella vedemmo che un Re
molto nobile sarebbe qui nato,
Signore dei giudei e della legge»

Dopo la richiesta di Erode che invita i Magi a recarsi presso la culla del Messia per poi tornare e riferirgli ciò che hanno visto (cosa che, in realtà, non faranno), i tre re continuano a seguire la stella. Una volta arrivati nei pressi della loro destinazione, l'astro non scompare, ma li guida fino al luogo esatto ove giace il piccolo Gesù. Tra la quinta e la sesta strofa, un dettaglio dal sapore quasi miniaturistico viene evocato nei versi alfonsini: Gesù viene infatti descritto come giacente non nella culla nel momento in cui i re d'Oriente entrano nel luogo ove si trovava, bensì tra le braccia di sua madre (vv. 49-53):

ata que entraron u Don
Jesu-Cristo viron seer [...]
Nos braços da que muit'afan
sofreu con el e muito mal.

fino a che entrarono dove videro giacere
il Signore Gesù Cristo [...]
In braccio di colei che molto affanno
soffrì con lui e molto male.

C'è un altro elemento infine non meno importante, degno di essere preso in considerazione per ipotizzare da dove Alfonso X si fosse ispirato per definire queste figure in seguito considerate alla stregua di santi, sulla base del loro valore 'messianico', sia dal punto di vista della loro «manifestación do mesianismo de Xesús aos pagáns»⁵⁶², sia come simbolo di un messianismo riconosciuto da parte di un potere temporale, in questo caso regale⁵⁶³. Ci si riferisce ad una timida esegesi sulla simbologia dei loro doni, elemento non così scontato nella tradizione, e che viene offerta nei vv. 56-59:

⁵⁶² Cfr. MUIÑA GARCÍA, *O contido teolóxico* cit., p. 1206.

⁵⁶³ Essi rappresentano dei veri e propri simboli di regalità e di partecipazione regia (anche, *per traslatum*, di quella alfonsina) nel generale contesto religioso mariano dei *miracula*, ma anche ad un ideale di santità che sarà, come si è visto nell'introduzione, sviluppato nel corso del XIII sec.

ouro de que aos reis dan,
encensso por espirital,
mirra de que os mortos van
ungir por nunca prodreçer.

oro del quale si dà ai re,
incenso per lo spirito,
mirra con la quale si ungono
i morti affinché mai si corrompano.

Alla luce di questi elementi caratterizzanti, l'immagine che se ne dà non sembra essere stata ispirata direttamente dalla lettura del passo del *Vangelo di Matteo* (II, 1-12), dove essa appare descritta per la prima volta: ad esso sembra riferirsi solo in minima parte⁵⁶⁴. La stessa enumerazione o descrizione degli attributi che rendono queste figure definibili posteriormente come 'sante', proprio in quanto resisi protagonisti nella storia della salvezza per essere stati tra i primi a riconoscere il Messia (grazie alla loro regalità, le loro virtù sul piano del riconoscimento e della divinazione, nonché i loro doni con i relativi significati), li avvicinano invece ad altre fonti maggiormente interessate a caratterizzarle quanto al loro numero, la mansione esercitata, nonché la provenienza. Se il Vangelo di Matteo tace infatti i primi due di questi aspetti, per il terzo indicato rimane invece del tutto sul vago, affidando l'informazione sulla loro terra natale solamente ad un generico ablativo «ab orientibus»:

[1] Cum autem natus esset Iesus in Bethlehem Iudaeae in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Hierosolimam [2] dicentes: «Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum ». [3] Audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Hierosolyma cum illo; [4] et congregans omnes principes sacerdotum et scribas populi, sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur. [5] At illi dixerunt ei: «In Bethlehem Iudaeae. Sic enim scriptum est per prophetam: [6] "Et tu, Bethlehem terra Iudae, nequaquam minima es in principibus Iudae; ex te enim exiet dux, qui reget populum meum Israel" ». [7] Tunc Herodes, clam vocatis Magis, diligenter didicit ab eis tempus stellae, quae apparuit eis; [8] et mittens illos in Bethlehem dixit: "Ite et interrogate diligenter de puero; et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum ". [9] Qui cum audissent regem, abierunt. Et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat puer. [10] Videntes autem stellam gavisi sunt gaudio magno valde. [11] Et intrantes domum viderunt puerum cum Maria matre eius, et procidentes adoraverunt eum; et apertis thesauris suis, obtulerunt ei munera, aurum et tus et myrrham. [12] Et responso

⁵⁶⁴ Cosa che, anche solo per il fatto di parlare di re e di indicare il loro numero, sembra riguardi anche la prima *CSM de Loor*. Su questo aspetto, si rimanda ancora all' utile contributo futuro: FIDALGO FRANCISCO, *Episodios de la vida de la Virgen* cit., i.c.s.

accepto in somnis, ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam⁵⁶⁵.

Oltre alle differenze già citate, relative dunque al fatto che, nella *CSM*, dei magi si dice che fossero tre re e che provenissero da territori ben definiti (Saba, Tarso ed Arabia), si può anche notare come la *vulgata* non amplifichi la descrizione della posizione di Gesù nel momento in cui i tre re fanno il loro ingresso nel luogo della Natività («viderunt puerum cum Maria matre eius») e come gli omaggi a Gesù, seppur nominati in modo preciso («aurum et tus et myrrham») non ricevano nessun approfondimento dal punto di vista dottrinale o simbolico, come accade invece nel testo alfonsino. Gli unici dettagli che la vicenda biblica condivide con il testo galego-portoghese sono, in definitiva, quelli relativi alla stella cometa: si indica infatti come essa fosse già apparsa ai Magi in Oriente e come questo abbia permesso ai tre devoti di scorgervi il segno dell'avvento del Messia, sulla base di una profezia interpretata personalmente.

Tenendo conto della versione della *CSM* 424, si vede, al contrario, come alcuni dettagli dimostrino che, per il testo galego-portoghese, le fonti di riferimento (o le versioni, già sicuramente circolanti nella cristianità anche attraverso canali non ufficiali) siano state essenzialmente quelle apocrife. Questo, ad esempio, può essere verificato per il dettaglio del bambino seduto in braccio alla madre: esso si trova solamente a partire dal *Vangelo dello Pseudo-Matteo*: «[...] et ingressi domum invenerunt infantem Iesum sedentem in sinu matris»⁵⁶⁶. L'informazione dell'arrivo direttamente a Betlemme dei Magi, senza passare dapprima per Gerusalemme, ci viene trasmessa invece dalla tradizione facente capo al *Protovangelo di Santiago*: «Por entonces sobrevino un gran tumulto en Belén, pues vinieron unos magos [...]»⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Cfr. NOVA VULGATA [data ultima consultazione: 4 aprile 2017]. Su questo e per altre considerazioni di partenza (nonché parziale censimento iniziale per le fonti che si andranno a discutere e a mettere in relazione con la *CSM* 424, si rimanda alla fondamentale consultazione di W. STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos'. Its position in the development of the mediaeval legend of the three kings*, Baltimore, Maryland - Paris, The Johns Hopkins Press - Les Presses Universitaires, 1927, pp. 6-45. La consultazione diretta delle fonti è stata in parte resa possibile tramite la consultazione di questo prezioso contributo che, sebbene non destinato e non finalizzato all'analisi del testo galego-portoghese, si rivela invece del tutto utile nell'iniziale e precisa ricompilazione delle fonti greche e latine sulla vicenda.

⁵⁶⁶ Cfr. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* cit., p. 215. Tale dettaglio sarà poi ripreso e dunque adottato dal *Vangelo dello Pseudo-Matteo* nel V sec. da Massimo di Torino (380-485 ca.); cfr. STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos' cit.*, p. 18.

⁵⁶⁷ Nel *Protovangelo di Santiago* (risalente al II sec.) non vengono riscontrate particolari novità rispetto al testo del Matteo canonico analizzato in merito alle caratteristiche attribuite ai Magi, ma solo su alcuni aspetti riguardanti Erode e il suo interrogatorio, qui non oggetto della nostra attenzione. Su quest'ultimo aspetto, cfr. anche quanto già rilevato in STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos' cit.*, p. 8. Si veda

Un ulteriore dettaglio da prendere in considerazione riguarda, più che l'indicazione dei giorni di viaggio dalle regioni orientali fino a Betlemme, il tempo trascorso dal primo avvistamento della stella premonitrice nelle regioni orientali fino all'arrivo dei Magi nel luogo della Natività. Si veda quanto riportato nella prima *cobra* della CSM 424 (vv. 7-14)⁵⁶⁸:

Esto foi quand' en Beleen
de Santa Maria naçeu
e a treze dias des en
aos tres Reys apareçeu,
que cada ñu per seu sen
ena estrela connoçeu
com' era Deus Rey; e poren
de longe o foron veer

Questo fu quando a Betlemme
nacque da Santa Maria
e tredici giorni prima da ciò
apparve ai Tre Re,
poiché ciascuno di loro per conto suo
nella stella conobbe
come era Dio Re; e per questo
giunsero da lontano per vederlo

Il *ms. Par. Lat. 1652* dello *Pseudo-Matteo* riporta l'informazione «tercio decimo vero die», riflettendo dunque quanto si dice nella CSM 424 ai vv. 9-10. Lo stesso si trova in seguito anche nell'*Auto de los Reyes Magos* che, come è noto, è uno dei testi più antichi della lingua castigliana⁵⁶⁹. Qui, alla domanda di Erode in merito alla stella «Quánto í á que la uistes í que la percibistis?» (vv. 96-97), uno dei Magi risponde (vv. 98-101)⁵⁷⁰:

anche la nota n. 116 in DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* cit., p. 170: «La narración protoevangélica de la adoración de los Magos viene a coincidir casi totalmente en el sentido y en las expresiones con la de San Mateo (2, 1-12), salvo algunas divergencias». Per la citazione, si rimanda alla stessa pagina.

⁵⁶⁸ Cfr. CSM 424, pp. 353-354.

⁵⁶⁹ Per il testo completo e le informazioni su questo frammento, oltre a rimandare al fondamentale R. MENENDEZ PIDAL, *Disputa del alma y del cuerpo y Auto de los Reyes Magos*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 4/8-9, 1900, pp. 453-462; si rinvia anche alla recente edizione critica del testo in C. GUTIÉRREZ, *Estudio y edición del Auto de los Reyes Magos: análisis paleográfico, lingüístico y literario*, in «Diálogo de la Lengua», 1, 2009, pp. 26-69, a p. 65.

⁵⁷⁰ Cfr. GUTIÉRREZ, *Estudio y edición* cit., p. 61.

.XIII. días á
i máis non auera
que la auemos ueída
i bine percibida

Questo dettaglio sembrerebbe suggerire la dipendenza del testo galego-portoghese da una parte della tradizione che, a partire ancora dal *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, ha trovato spazio in seguito anche nel testo sopranstante. Dico con ‘una parte’ della tradizione latina, in quanto si rifà ad un dettaglio presente solamente a partire – come si è avuto modo di vedere – da un unico ramo della tradizione di questo apocrifo (nello specifico, il testimone D)⁵⁷¹ che poi ha informato, a quanto parrebbe, anche la *pièce* teatrale medievale a cui si è già accennato, trasmessa da un solo testimone⁵⁷². Gran parte della tradizione apocrifa e poi di quella facente parte dei commentatori successivi fissa infatti a due anni o due giorni (dunque, con preminenza delle indicazioni numeriche che contemplano il numero due, «duobus diebus», «duobus annis») la durata di questo tempo. L’ipotesi è dunque quella della consultazione di un ramo della tradizione dello pseudo-Matteo o, in alternativa, una reminiscenza del dettaglio a partire proprio da quella *pièce* teatrale che, in area peninsulare, avrà notevole diffusione e fortuna.

Altri dettagli dimostrano infine come il sovrano castigliano-leonese sia interessato a sottolineare ed amplificare i tratti ‘regali’ dei Magi, inserendosi pienamente inoltre nel processo di promozione letteraria della loro santità così come effettuato circa un secolo prima in area castigliana con l’*Auto de los Reyes Magos*. Il primo riguarda l’indicazione precisa sulla loro provenienza (Saba, Tarso ed Arabia) e il fatto di essere appunto dei sovrani di quelle terre. Per procedere con l’adozione di queste informazioni, la corte alfonsina dimostrerebbe non tanto la sua familiarità con una procedura di commento o di esegesi simile a quella mostrata dai primi commentatori dell’episodio evangelico⁵⁷³, bensì – fatto molto più probabile e verosimile – la frequentazione diretta di quest’ultimi e quindi delle loro letture. Le tre località menzionate che confermano, sul piano territoriale, il potere regale dei *Magos* – come già ricordava Mettmann in calce alla sua edizione della CSM 424 – sembrano rifarsi

⁵⁷¹ Cfr. R. BEYERS (ed.), *Libri de nativitate Mariae. Libellus de nativitate Sanctae Mariae*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 150-151 [«Corpus Christianorum, Series Apocryphorum», 10]; J. GIJSEL (ed.), *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei evangelium*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 486 [«Corpus Christianorum, Series Apocryphorum», 19].

⁵⁷² Non si ritrova, in effetti, in nessun altro ramo della tradizione ad oggi noto.

⁵⁷³ Dato che tale informazione non appariva né in *Matteo* né tantomeno nello *Pseudo-Matteo*.

certo a quelle citate nel *Salmo* 72 in relazione ad altrettanti re⁵⁷⁴. Ma l'identificazione dei sovrani d'Oriente che omaggiano Gesù a Betlemme con quelli del testo veterotestamentario non si rivela all'inizio indistintamente diffusa in quella che il filologo tedesco rubricava come «literatura de la Epifania»: essa risale, in origine, a Tertulliano (160-220 ca.)⁵⁷⁵. Sempre Tertulliano è inoltre il primo che ne parla esplicitamente come se fossero dei re, dato quest'ultimo che poi avrà una ben nota fortuna nel panorama epifanico e che ormai nel XIII sec. era considerato come del tutto condiviso dalla Chiesa – in un contesto comunque sempre extra-scritturale –, almeno stando alle parole di Alberto Magno (1193-1280) nelle *Enarrationes*: «reges fuerint, haberi potest ex Psalm. LXXII, 10-11. Tota etiam Ecclesia testatur eos reges fuisse»⁵⁷⁶.

Così come i dettagli precedenti sono ricavati dai commentatori più tardi del testo sacro, lo stesso accade per la lettura simbolica attribuita ai doni dei Magi e che nella CSM occupa i vv. 56-58. Si tratta di altri dettagli che contribuiscono alla costruzione di un'immagine simile a quella che caratterizza la magnanimità attribuita ad alcuni sovrani cristiani: qui l'oro viene ritenuto consono al Messia sulla base della sua regalità, la mirra per la sua spiritualità e infine l'incenso come simbolo della resurrezione, in quanto associato alla pratica dell'unzione dei morti affinché questi vengano esentati da un disfacimento troppo repentino delle loro spoglie. Nella tradizione esegetica e glossistica sull'episodio della visitazione dei Magi tale proposta di lettura non trova spazio in nessun contesto evangelico, sia canonico che apocrifo, ma inizia a circolare solamente nel commento di Ireneo nel corso del III sec (115-202 ca.)⁵⁷⁷.

Alla luce di quanto detto per le CSM 411 e 424, si può affermare dunque che, oltre che ad ampliare l'offerta dei santi e della santità rappresentata all'interno dell'opera, la menzione dei progenitori della Vergine e dei Magi, attraverso una ripresa critica delle loro figure a partire da una tradizione non propriamente canonica, permette al sovrano castigliano-leonese di inserirsi in un discorso moderno – almeno, stando al tempo di produzione delle CSM – sui modelli di santità del sec. XIII. In particolare, il primo testo citato (CSM 411) non solo presenta i modelli di Gioacchino ed Anna come figure sante con l'obiettivo di amplificare la venerazione per la *beata stirps* mariana particolarmente 'alla moda' al tempo del sovrano castigliano leonese (come santi dunque funzionali per

⁵⁷⁴ «Reges Tharsis et insulae munera offerent, reges Arabum et Saba dona adducent» ('Il re di Tarsis e delle isole porteranno offerte, i re degli Arabi e di Saba offriranno tributi'). Cfr. *Nova Vulgata* [data dell'ultima consultazione: 5 aprile 2017].

⁵⁷⁵ Cfr. STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos'* cit., p. 12.

⁵⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 28.

⁵⁷⁷ Cfr. STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos'* cit., p. 11.

dimostrare vieppiù la santità della Vergine Maria, a partire proprio dai suoi natali), ma anche come modelli di umiltà e di povertà grazie a delle specifiche caratterizzazioni rese possibili a partire da dettagli contenuti solamente in alcuni apocrifi. Tali virtù, infatti, erano oggetto di promozione nel corso del XIII sec. grazie all'attività agiografica dei nuovi ordini monastici. Allo stesso modo, lo *scriptorium* del sovrano, pur di recuperare altri modelli di santità – questa volta regale – da includere nella sua opera, non esita a chiamare a raccolta le molteplici tradizioni e letture sui *tres reis magos* per mostrare un primissimo esempio di venerazione a Cristo da parte di virtuosi che, sebbene non facenti parte di quella *stirps* menzionata in precedenza, si rendono perfettamente riconoscibili in quella parte del laicato vicino al potere ecclesiastico intenzionato a dedicare una parte della propria esistenza al riconoscimento di una realtà di salvezza.



3.2 I santi evangelisti: esigenze autoriali e versificatorie

Una menzione speciale tra i santi che godono di una presenza solamente nominale nei testi mariani alfonsini spetta agli stessi autori dei Vangeli Canonici, santi anch'essi della tradizione cattolica. I quattro evangelisti conoscono un discreto numero di citazioni. Tra queste, *san Matteo (Mateus)* è il più presente⁵⁷⁸, comparando in ben 6 testi: CSM 59, 133, 155, 292, 295 e 426. Gli fanno seguito, sempre considerando il numero complessivo di menzioni, *san Marco (Marcos)*⁵⁷⁹, presente in tre CSM (133, 292 e 426), *san Luca (Lucas)*⁵⁸⁰, citato nelle CSM 59 e 264 e, per ultimo, *san Giovanni (Joan)*⁵⁸¹, menzionato solamente – nel suo ‘ruolo’ di evangelista – nella CSM 295.

In tali contesti, come già si può facilmente notare a partire dalle CSM in cui sono compresenti, gli evangelisti sono spesso citati a coppie. Ma se si considera il fatto che nel sistema di citazione ‘a coppie’ dei nomi degli evangelisti quello di *san Matteo*, sempre presente, viene collocato sistematicamente in punta di verso, appare legittimo domandarsi se la sua presenza nelle CSM risulti utile o funzionale solamente sul piano rimico o musicale. È possibile infatti che lo *scriptorium* alfonsino usi il nome del santo – e, *per traslatum*, l'intero emistichio o verso che lo contiene essenzialmente per ragioni puramente metriche o comunque connesse con i rimanti su un piano di versificazione (funzione metrico-retorica, dunque)? Prima di poterlo confermare o smentire è bene entrare nello specifico, riportando di seguito alcune occorrenze in merito, ciascuna inserita nel proprio contesto. Quest'ultime, fanno riferimento rispettivamente alle CSM 59 (vv. 89-94), 133 (vv. 35-38), 292 (vv. 46-49), 295 (vv. 22-25), 426 (vv. 15-18):

⁵⁷⁸ *San Matteo Evangelista* (I sec.), apostolo, dopo la morte di Cristo operò in Giudea scrivendo il vangelo in Aramaico. Stando alla tradizione, morirà infine in Etiopia da martire, dopo esservi recato per evangelizzarla; cfr. MONTES, *Los santos* cit., p. 365.

⁵⁷⁹ *San Marco Evangelista* (†67), apostolo, scrisse gli episodi della vita di Gesù basandosi sui racconti di San Pietro, il quale poi lo mandò in Egitto e lo fece nominare vescovo di Alessandria. Qui trovò la morte per mano dello stesso popolo; cfr. *Ibid.*, pp. 359-360.

⁵⁸⁰ *San Luca Evangelista* (†70), venne convertito al cristianesimo da San Paolo e scrisse anche gli Atti degli Apostoli. Secondo la tradizione, morì in Grecia da martire a causa della fede non prima di avere ottenuto una certa fama anche come pittore della Vergine, che conobbe di persona (le fece, infatti, sempre stando alla tradizione, ben sette ritratti); cfr. *Ibid.*, pp. 340-341.

⁵⁸¹ *San Giovanni Evangelista* (†104), apostolo, dopo la morte di Cristo, operò a Gerusalemme e Samaria per poi dirigere la chiesa di Efeso. Torturato da Domiziano, venne poi inviato a Patmos dove, secondo la tradizione, scrisse l'Apocalisse. In seguito scrisse il Vangelo e le Epistole, una volta rientrato ad Efeso, dove morì; cfr. *Ibid.*, pp. 307-308.

Do grand' erro que quisera
fazer, mais que non quis Deus
nena sa Madre, que fera-
mente quer guarda-los seus,
segun Lucas e Matheus
e os outros escrever⁵⁸²

Del grande errore che stava per
fare, ma che Dio non volle permettere
né sua madre, poiché con gran valore
vuole proteggere i suoi,
in accordo con quanto Luca e Matteo
e gli altri scrissero

Miragres, Virgen, Madre do Sennor
do mundo, Jhesu-Cristo, Salvador,
aquele que foi morrer por noss' amor,
segund que contan Marcos e Mateus"
Resurgir pode e faze-los seus
*vive-la Virgen de que nasceu Deus*⁵⁸³

Miracoli, Vergine, Madre del Signore
del mondo, Gesù Cristo, Salvatore,
colui che morì per il nostro amore,
così come raccontano Marco e Matteo.
La Vergine dalla quale Dio nacque
può far risorgere e rivivere coloro che lei ama.

Ca o achou tod' inteiro | e ssa madre, ca Deus
non quis que sse desfezessen, | ca ambos eran ben seus
quites, que nunca mais foron | San Marcos e San Mateus,
outrossi sa Santa Virgen, | que do mund' é estatal⁵⁸⁴

Poiché lo trovò tutto intero assieme a sua madre, perché Dio
non volle che si decomponessero, in quanto entrambi erano da lui
favoriti e anche dalla Vergine che è luce del mondo,
così come mai lo furono di più san Marco e san Matteo

Des i aqueles cantares | eran dos miragres seus
muitos e maravillosos | que mostra por ela Deus,
e faz y mui gran dereito; | ca segun diz San Mateus
e San Yoan e San Marcos, | sa Madr' éste sen falir⁵⁸⁵

Quei cantari erano sui suoi molti e meravigliosi
miracoli che Dio mostra attraverso di lei,
ed ha ragione nel far questo poiché, in accordo con quanto dicono san Matteo
e san Giovanni e san Marco, lei è senza dubbio sua Madre

⁵⁸² Cfr. CSM 59, pp. 203-204.

⁵⁸³ Cfr. CMS 133, p. 98.

⁵⁸⁴ Cfr. CSM 292, p. 79.

⁵⁸⁵ Cfr. CSM 295, p. 86.

Porque non quiseron creer nen oyr
os que o viran de morte resurgir.
Porend' ant' eles aos ceos subir
quis, segundo conta Marcos e Mateos.
Subiu ao ceo o Fillo de Deus
*por dar Parays' aos amigos seus*⁵⁸⁶

Perché quelli che lo videro risorgere dalla morte
non lo avrebbero creduto né ascoltato.
Per tale ragione volle salire al cielo
davanti a loro, così come raccontano Marco e Matteo.
Il Figlio di Dio salì al cielo
per offrire il Paradiso ai suoi amici

La citazione raddoppiata con la presenza nominale del santo *Mateos* o *Mateus* in punta di verso assume la fisionomia di una espressione formulare reiterata e di poco variata: es. «segun conta san Mateus»; «ca segun diz san Mateus»; «segun que contan Marcos e Mateus»⁵⁸⁷. Ampliando ora l'osservazione di partenza, si può ipotizzare che la posizione della parola *Mateus* sia qui usata per permettere il completamento della struttura rimica in combinazione con la parola in rima *Deus*, chiudendo la catena dei rimanti orbitanti attorno a quest'ultimo termine⁵⁸⁸. Nel suo aspetto formale, la formula di *declaratio auctoritatis* si configurerebbe perciò come una scelta dettata dal contesto rimico. Infatti, se si considerano la preminenza gerarchica del nome *Deus* nella catena rimica, in quanto sovente elemento di apertura della stessa, e lo scarto tra il gran numero di occorrenze nell'intero *corpus* delle rime in *-eus/-eos* (96 occorrenze con 312 rimanti in totale)⁵⁸⁹ e le sole 19 parole rima riscontrate aventi tale terminazione, si può comprendere come il poeta sia stato in qualche modo 'obbligato' a porre il nome del santo in quella posizione (pescando dunque da un serbatoio ridotto di lemmi), contribuendo così a creare l'intera struttura formulare a riempimento dei versi⁵⁹⁰. Se questo procedimento che sfrutta

⁵⁸⁶ Cfr. CSM 426, p. 359.

⁵⁸⁷ Cfr. CSM 59, v. 93: «segun Lucas e Matheus»; 133, v. 38: «segun que contan Marcos e Mateus»; 155, v. 9 «[...] segun conta San Mateus»; 292, v. 48: «[...] San Marcos e San Mateus»; 295, v. 24: «ca segun diz San Mateus»; 426, v. 18: «[...] segundo conta Marcos e Mateos».

⁵⁸⁸ Non c'è dunque nessun indizio che faccia pensare che la posizione del nome di San Matteo sia dovuta a ragioni di tipo gerarchico tra gli evangelisti chiamati in causa.

⁵⁸⁹ Per la lista ed un primo conteggio, cfr. J.-M. MONTERO SANTALHA, *Catálogo das rimas das 'Cantigas de Santa Maria'*, in *Actas do III Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza (Vigo, 27, 28 e 29 de Setembro 1990, no Auditório do Centro Cultural Caixavigo. Ourense, 30 de Setembro e 1 de Outubro 1990, na Faculdade de Humanidades)*, A Coruña-Ourense, Associação Galega da Língua (AGAL), 1992, pp. 429-463, a p. 452.

⁵⁹⁰ D'altronde, è questo il caso in cui i camei dottrinali evocati nelle narrazioni assomigliano più a pretesti per una sorta di *amplificatio*, facendo dunque da cornice delle contingenze più prossime alla narrazione. Per i dati sulle ultime occorrenze presentate, ovvero quelle relative alle parole rima, si rinvia a BETTI, *Rimario e lessico cit.*, pp. 184-189, 408. Su questi procedimenti o esigenze di versificazione, si

dunque il nome del santo per ovviare dunque a delle carenze nel serbatoio dei rimanti sembrerebbe essere confermato, non si può però affermare che la presenza di questi nomi sia solamente giustificata a livello metrico-musicale. Occorre infatti considerare la complessità e la varietà del discorso poetico alfonsino, considerando anche i referenti di tali inserzioni⁵⁹¹. Se infatti, come già precisava Maria Incoronata Colantuono, la menzione ‘fuori luogo’, proprio in quanto non giustificata da nessuna analogia sul piano dei contenuti, riguarda certamente l’occorrenza del nome di *Mateus* nella CSM 292 in quanto non legata a nessun episodio evangelico o riferimento di natura scritturale associato alla nuova situazione miracolistica avente per protagonista sa Fernando⁵⁹², le cose sono diverse per gli altri casi già citati. Questo non significa che la loro funzione sul piano metrico venga del tutto negata, bensì che ne debba essere considerata anche un’altra, del tutto legittima e riscontrabile, destinata a dare un valore a questi *nomina sacra* non solo sul piano del richiamo testuale, ma anche come esempi di autorità per i quali è possibile cogliere il loro valore di santi per meriti o necessità di richiamare la stessa *auctoritas* per avallare i numerosi riferimenti scritturali presenti all’interno dei testi⁵⁹³.

Nel caso della CSM 59, ad esempio, la citazione di Matteo appare del tutto contestualizzata in quanto impiegata per evocare l’autorità esterna dei Vangeli per sottolineare la misericordia di Maria («sa Madre, que fera | mente quer guardalos seus» (vv. 91-92)⁵⁹⁴. Nella CSM 133, nella quale si narra l’episodio della resurrezione di un

rimanda anche a quanto detto in PARKINSON, *Alfonso X, Miracle Collector* cit., p. 97, in merito alla *declaratio* della fonte della CSM 266 indicata col toponimo Castroxeriz, probabile invenzione alfonsina per sfruttare in punta di verso la presenza di un altro rimante in *-iz*, particolarmente raro nel contesto galego-portoghese: «The exigencies of rhyme also motivate the claim for a textual source for a new construction miracle in Castrogeriz [...] in which the name of the village and the verb form *diz* are two of only fourteen words implementing the rare rhyme in *-iz*, which is generally found towards the end of long cantigas forced to use all the rhymes in the *rimario*».

⁵⁹¹ Cfr. M. I. COLANTUONO, *De la ‘vox mortua’ a la ‘vox viva’: sistemas de composición y oralidad en las ‘Cantigas de Santa Maria’*, in «Boitátá. Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL», 19, 2015, pp. 31-50, a p. 48. Occorre dunque cautela nell’estendere in modo sistematico e acritico la pur interessante e legittima posizione di Colantuono su queste eventualità nel contesto della versificazione; eventualità rubricata, in occasione della presenza del rimante *Mateus* nella CSM 292, come elemento ‘fuera de lugar’ solamente sulla base della considerazione del suo valore dal punto formale e musicale. In altre parole, è sempre bene non limitarsi ad un’analisi formale senza considerare il dovuto contesto della citazione.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 48.

⁵⁹³ Si aggiunga l’osservazione che sovente tali formule si trovino nelle ultime *cobras* dei componimenti, forse a confermare come vi si ricorra proprio per l’esaurimento degli elementi facenti parte di un particolare serbatoio ritmico. Sui quali, eventualmente viene considerata l’opportunità di creare lo stesso riferimento biblico nell’ambito delle varieguate procedure dell’amplificatio.

⁵⁹⁴ Qui connessa con un tema salmodico, forse celato nell’indicazione «os outros escrivir»; cfr. M. SCHAFFER, *A Psalmic Theme in the ‘Cantigas de Santa Maria’: ‘Averte faciem tuam a peccatis meis’ as ‘Non cates aos meus pecados’*, in D. Paolini (ed.), *De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía*.

infante operato dalla stessa Vergine, i riferimenti – oltre che detenere un'utilità innegabile sul piano formale, come già detto – si dimostrano ancora una volta puntuali nel riferirsi alla narrazione della Passione e della morte di Cristo, presente appunto tanto nel Vangelo di Marco che in quello di Matteo («aquel que foi morrer por noss' amor», v. 37)⁵⁹⁵. Infine, altrettanto puntuale risultano i riferimenti – sempre in merito alla citazione degli evangelisti – al motivo della *theotokos* nella CSM 295 e a quello dell'Ascensione del Messia («Porend' ant' eles aos ceos subir», v. 17) nella CSM 426⁵⁹⁶. Sulla base di questi esempi, tale scelta mostrerebbe dunque anche la volontà da parte di Alfonso di raddoppiare le *declaratio auctoritatis* in merito alle storie che vengono rievocate sfruttando anche la loro valenza sul piano formale.



Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph T. Snow, New York, HSMS, II, 2010, pp. 289-307.

⁵⁹⁵ Cfr. Mc 14,1-15,47 e Mt 26,1-27,66.

⁵⁹⁶ Cfr. Mc 16,19-20 e Mt 28,16-20.

3.3 Santi ‘non protagonisti’ in rima: interiezioni ed esclamazioni

Nella tabella generale che raccoglie i santi ‘non protagonisti’ è possibile selezionare un altro sottogruppo di santi non agenti nel campo dei *miracula virginis* versificati nelle CSM. La menzione di tali santi non è per nulla motivata dai vari contesti narrativi principali (linea narrativa) o secondari (digressione scritturale) che vengono tracciati nei testi mariani alfonsini, come appunto nei casi descritti in precedenza, anche col risultato di offrirne una caratterizzazione più articolata in merito alla loro santità. In particolare, i loro nomi vengono inseriti nelle *cobras* questa volta per rispondere a pure esigenze di carattere formale e musicale (es. completamento di rima) e, nel contempo, per animare la stessa versificazione con giuramenti ed esclamazioni – sul piano stavolta degli strumenti retorici. Il risultato in merito a quest’ultimo aspetto è quello di rendere particolarmente efficaci – sempre sul piano della finzione narrativa – i dialoghi o gli interventi da parte della voce narrante. Tra questi santi, compare con più occorrenze il nome di san Dionigi di Parigi, vescovo e martire cefaloforo morto alla fine del sec. III⁵⁹⁷. Esso viene citato con le varianti *Denis/Dinis* in ben nove CSM: 5, 115, 146, 238, 245, 246, 265, 292 e 404. In ordine decrescente di attestazione, possono essere inoltre annoverati in questo gruppo di santi impiegati a modo di interiezioni o esclamazioni san Martino (*Martin*; CSM 17, 245, 332)⁵⁹⁸, sant’Andrea (*Andreu*; CSM 155)⁵⁹⁹, san Bonifacio (*Bonifaz*; CSM 122)⁶⁰⁰, san

⁵⁹⁷ *San Dionigi di Parigi* (†265ca.), vescovo. Morì nella capitale francese (allora Lutezia) sul finire del III sec. (ca. 250 o 270 d.C.) dopo essere stato inviato in Gallia da papa Sisto II (ai tempi di Decio) con lo scopo di evangelizzare quelle terre, accompagnato nella sua missione dal presbitero Rustico e dal diacono Eleuterio. Tali notizie si ricavano dalla celebre *Historia Francorum* di Gregorio di Tours che ne racconta, per la prima volta, anche il cruento martirio; cfr. B. KRUSCH - W. LEVISON (a cura di), *Scriptores Rerum Merovingicarum. Tomi I. Pars I. Gregorii Episcopi Turonensis, Libri Historiarum X, Editionem alteram*, in *Monumenta Germaniae Historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*, edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum germanicarum medii aevi, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951. Per un riassunto sulla sua vita, cfr. anche MONTES, *Los santos* cit., p. 153.

⁵⁹⁸ *San Martino di Tours* (316-397 ca.), vescovo e primo confessore. Lasciata la vita militare, inizierà a seguire Sant’Ilario di Poitiers. Venne designato vescovo di Tours nel 372 e poi venerato come santo per i suoi poteri taumaturgici. Per una notizia generale sulla vita del santo, adattata dall’opera fondamentale di Sulpicio, cfr. M.-A. STOUCK (ed.), *Medieval Saints. A reader*, Peterborough, Ontario (Canada), Orchard Park, NY, Broadview Press, 1999, pp. 137-166 [«Readings in medieval civilizations and cultures», 4]. Per un riassunto puntuale sulle principali tappe della sua vita, cfr. invece MONTES, *Los santos* cit., pp. 363-364. Per un commento più esteso, si rimanda invece a J. FONTAINE (ed.), *Sulpicio Severo. Vie de Saint Martin. Introduction, texte et traduction*, Paris, Editions du Cerf, 1967-1969 [Sources chrétiennes, 133].

⁵⁹⁹ *Sant’Andrea* (†62), apostolo, fratello di Pietro. Primo seguace di Cristo, predicò in seguito il Vangelo in Grecia e nelle regioni del Mar Nero (Scizia, Epiro e Acaia). Morì, da martire, su una croce a forma di X, da cui il nome ‘croce di sant’Andrea’. Secondo la tradizione, fu il fondatore della Chiesa di Costantinopoli; cfr. MONTES, *Los santos* cit., p. 53; DAIX, *Dictionnaire des saints* cit., p. 57.

Felice (*Fiiz*; CSM 35), san Giovanni (*Joan*; 94) e san Matteo (*Mateus*; CSM 282)⁶⁰¹.

Nella seguente tabella (o) l'elenco dei santi sopra riportato viene organizzato in due parti, a seconda che i nomi di questi santi siano evocati, nella generale finzione narrativa delle CSM interessate, dalla voce poetica o dalle parole degli stessi protagonisti delle narrazioni. Nel primo caso, i nomi vengono citati a garanzia della veridicità di quanto narrato, funzionali pertanto ad una strategia retorica volta a presentare come veridico il prodigio o una parte di esso⁶⁰², mentre nel secondo si fa appello alla figura semi-divina all'interno di un giuramento per sottolineare un evento straordinario o una promessa:

Tabella o - Santi non protagonisti: interiezioni ed esclamazioni

<i>Occasione</i>	<i>Santi</i>	<i>CSM</i>
Garanzia (poeta)	Bonifaz Dinis Fiiz	122 146, 238, 246 35
Giuramento (personaggi)	Andreu Denis Joan Martin Mateus	155 5, 115, 245, 265 94 17, 245, 332 282

⁶⁰⁰ *San Bonifacio* (675-754 ca.), vescovo di Magonza ed evangelizzatore dei Sassoni di Germania a partire dal 716. Percorrerà tutta la Germania e fonderà monasteri, in particolare quello di Fulda. Si reca a Roma più volte e papa Gregorio II lo consacra vescovo. Morì da martire in Frisia, ucciso da alcuni barbari. Il corpo verrà riportato infine a Fulda; cfr. MONTES, *Los santos* cit., p. 109; DAIX, *Dictionnaire des saints* cit., p. 88.

⁶⁰¹ *San Giovanni* e *San Matteo* sono stati già menzionati nel contesto evangelico. Compagno dunque anche in quello prettamente metrico-retorico. Uno stesso santo infatti, come mostrerà la tabella comparativa a fine capitolo, può appartenere a contesti assai diversi ed assurgere così a differenti 'funzioni'.

⁶⁰² Il miracolo, così come l'*exemplum* col quale condivide molti tratti specifici, viene infatti sempre presentato come veridico. Dunque non stupisce che si ricorra pure anche a questi elementi retorici per potenziarne tale aspetto agli occhi dei fedeli. Sulle caratteristiche di *exemplum* e di miracolo, si rimanda a BREA, *Tradiciones que confluyen* cit., pp. 272-273.

3.3.1 Interiezioni di garanzia

A conferma della loro utilità *in primis* sul piano formale (dunque metrico e musicale insieme), tutti questi nomi compaiono all'interno di una medesima formula di giuramento costituita dalla preposizione *par* seguita, appunto, dal nome del santo⁶⁰³. Il primo gruppo raccolto nella tabella c combina insieme una funzione metrica e una retorica. I nomi che ne fanno parte servono quindi sia come zeppe metriche che come interiezioni o esclamazioni volte – come già si è anticipato – a chiamare in causa i santi Bonifacio (*Bonifaz*), Dionigi (*Denis/Dinis*) o Felice (*Fiiz*) per giurare sulla veridicità dell'*exemplum* versificato o per rimarcare l'attendibilità di un'azione eseguita da un personaggio (o in procinto di esecuzione) o di un dettaglio sorprendente (o particolarmente inverosimile) raccolto nelle CSM di tipo narrativo. Si vedano, a tal proposito: qui il santo viene chiamato in causa dalla stessa voce poetica (CSM 35, vv. 120-123; 122, vv. 40-43; 146, vv. 81-88):

O gran torto que fezeran | a ssa Madr' Emperadriz,
a que é Sennor do mundo. | E poren, par San Fiiz,
feriu corisco na nave, | e com' o escrito diz,
queimou tod' aquela lãa | e non quis o al tanger⁶⁰⁴

Il gran torto che fecero a sua Madre Imperatrice,
quella che è Signora del mondo. E per questo, per san Felice,
si abbatté un fulmine sulla nave, e come dice lo scritto,
bruciò tutta quella lana lasciando intatto il resto

Dos mortos fosses por pecados meus,
poren deitar-t-ey ant' os pees seus
da sa omagen da Madre de Deus".
E fez-lo logo, par San Bonifaz⁶⁰⁵

⁶⁰³ Su questo, si veda già la nota in J. PAREDES, *El Cancioneiro profano de Alfonso X El Sabio. Edición crítica, con introducción, notas y glosario*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2010, p. 234 [«Verba. Anuario galego de filoloxía», 66]. Come recentemente ha osservato Manuel Ferreiro, per questi santi sarebbe confermata la loro valenza 'interietiva' se si considera il fatto che essi appaiono proprio in questa peculiare costruzione di invocazione con *par*. Tale particella preposizionale, a differenza di *per*, sembrerebbe venire utilizzata proprio per questa specifica finalità: «Na poesía profana [...] esta variante *par* só aparece, xunto con *por* e/ou *per*, nas invocacións a Deus (*par* Deus, *par* Nostro Senhor etc.), á Virxe (*par* Santa Maria) e aos santos (San Servando, San Vincente e San Leuter) [...] Exactamente os mesmos usos aparecen [sic] nas Cantigas de Santa Maria, onde aumenta a nómína dos santos invocados (San Denis - Dinis, San Fiiz, San Johan, San Bonifaz, Sant'Andreu, San Mateus e San Martin), aínda que *par* non é utilizada co sintagma *Santa Maria*»; cfr. M. FERREIRO, *Unha variación inexistente nas cantigas profanas galego-portuguesas: as formas 'perdon / pardon'*, in «Madrygal», 16, 2016, pp. 51-59, a p. 56.

⁶⁰⁴ Cfr. CSM 35, p. 148.

⁶⁰⁵ Cfr. CSM 122, p. 68.

dei morti a causa dei miei peccati,
forse dovrei farti distendere ai piedi
della statua della Madre di Dio”,
E poi lo fece, per san Bonifacio!

E sol detēer-sse non quis,
mais como coitada moller
foi log’ alá, seendo fis
que Deus dar-ll-ia como quer
seu fillo sen maravedis
são, que ll’ era mui mester.
E por esto, par San Dinis,
a Albeza foi de randon⁶⁰⁶

E solo fermarsi non volle,
ma come donna afflitta
poi immediatamente si reco là, confidando nel fatto
che Dio in qualche modo la avrebbe
affidata a suo figlio anche se non possedeva *maravedis*
poiché ne aveva fortemente bisogno.
E per questo, per san Dionigi,
ad Albeza pervenne con impeto

Quello del giuramento o dell’interiezione basata sul nome di uno specifico santo si configura inoltre come una risorsa stilistica che *el Sabio* (o chi per lui, tra il suo *entourage* di *poetas* e *sabios*) non inventa *ex novo*. Egli, infatti, oltre a rifarsi ad una pratica largamente attestata (nell’ordine di una ‘sanzione supernaturale’) perlopiù in contesti giuridici per convalidare decisioni di carattere collettivo in un’epoca nella quale, stando alle parole di Wilson, «public authority is weak and legal institutions rudimentary»⁶⁰⁷, egli avrebbe potuto acquisirla sul piano più propriamente letterario (come, cioè, risorsa stilistica in un contesto esclusivamente miracolistico) direttamente dai *Miracles de Nostre Dame* di Gautier de Coinci (anteriori rispetto alla composizione delle *CSM*) o da altri compilatori che avrebbero potuto coltivare il genere miracolistico mariano in versi a ridosso dell’attività poetica del primo⁶⁰⁸. Nei *Miracles*, ad esempio, si può rilevare l’impiego di tale formula stilistica di giuramento nella parte finale del prodigio che riguarda San Basilio di Cesarea (2.11): «par saint Gile», v. 572; «par saint

⁶⁰⁶ Cfr. *CSM* 146, pp. 129-130.

⁶⁰⁷ Anche questo tipo di giuramenti, più legati dunque ad una dimensione narrativa, possono essere comunque ricondotti alla definizione che ne dà Wilson nell’intero panorama del culto dei santi, ovvero come giuramenti nel nome di santi defunti: «oaths in the name of dead saints»; cfr. WILSON, *Saints and their Cults* cit., p. 36.

⁶⁰⁸ I *Miracles* vennero composti tra il 1214 e il 1236. In merito al periodo di composizione e alle loro caratteristiche, cfr. BERETTA-SEGRE, *Miracoli della Vergine* cit. Quanto alla sempre più attuale corrente del ‘misticismo mariano’ e sul modello di Gautier de Coinci, cfr. E. FIDALGO FRANCISCO, *La gestación de las ‘Cantigas de Santa Maria’ en el contexto de la escuela poética gallego-portuguesa*, in «Alcanate. Revista de estudios alfonsíes», 8, 2012-2013, pp. 17-42, a p. 30.

Pere!», v. 700; «par saint Michel», v. 730⁶⁰⁹.

Oltre ad essere dunque un efficace elemento di tipo retorico capace di dare colore alla versificazione, questo tipo di evocazione diviene una risorsa pienamente sfruttabile anche sul piano metrico; utile, ad esempio, quando la scarsità di parole rima rende necessaria l'introduzione di formule fisse – pronte all'uso – per chiudere le catene rimiche e completare così l'intero verso. Si analizzerà quest'ultimo aspetto nel paragrafo seguente, con alcuni esempi di menzione dei santi a modo di giuramento da parte dei personaggi delle narrazioni.



⁶⁰⁹ Cfr. KOENIG, *Gautier de Coinci* cit., pp. 1-30.

3.3.2 Interiezioni di giuramento

I casi più attestati di nomi di santi presenti in una formula interietiva sono quelli infatti dove la stessa citazione – sempre mantenendo quella funzione stilistica e metrica già menzionata – si trova interamente all'interno dei discorsi diretti o indiretti dei vari protagonisti delle narrazioni in versi, come già riassunto nella seconda sezione della tabella c. Da quest'ultimo, si possono selezionare i seguenti esempi tra quelli più significativi. Si riportano di seguito sempre nel loro contesto di *cobra*, per evidenziare oltremodo come essi non stabiliscano nessun legame semantico con la tematica presentata (CSM 5, vv. 180-185; 94, vv. 117-126; 155, vv. 22-25; 245, vv. 40-43):

Per nulla ren que ll' o Emperador dissesse, nunca quis
a dona tornar a el; ante lle disse que fosse fis
que ao segre non ficaria nunca, par San Denis,
nen ar vestiria pano de seda nen pena de gris,
mas hũa cela faria d'obra de Paris,
u se metesse por mays o mund' avorrecer⁶¹⁰

Per quanto l'imperatore le potesse dire, la donna
non accettò di tornare con lui; anzi gli assicurò
che, per san Dionigi, non sarebbe rimasta nel secolo,
né avrebbe mai più indossato stoffe di seta né pelliccia di scoiattolo;
ma avrebbe edificato una cella al modo di Parigi,
e lì si sarebbe rinchiusa per meglio fuggire il mondo.

O convent' o por mui gran
maravilla tev', a pran,
pois que a cousa provada
viron, dizendo que tan
fremosa, par San Johan,
nunca lles fora contada;
e fillaron-ss' a cantar
con grand' alegria:
"Salve-te, Strela do Mar,
Deus, lume do dia"⁶¹¹

Il convento l'ebbe a gran
meraviglia, a piacere,
dopo che videro la cosa
provata, dicendo che
tanto bella, per san Giovanni,
mai fu a loro raccontata;
e presero a cantare
con grande gioia:
"Che possa Dio salvarti,

⁶¹⁰ Cfr. CSM 5, p. 72. Trad. da BERETTA-SEGRE, *Miracoli della Vergine* cit., p. 733, con adattamenti.

⁶¹¹ Cfr. CSM 94, p. 291.

Stella del Mare, luce del giorno”

El deu-lle por pēdença | que a Ultramar romeu
fosse, e el respondeu-lle: | “Esto vos non farei eu”.

“Pois jajūade”. “Non posso”. | Disse-lle: “Par Sant’Andreu.
nen esmolna non faredes?” | “Non, ca non tenno que dar”⁶¹²

E gli diede per penitenza che si recasse, da pellegrino,
in Terra Santa, e lui gli rispose: “Questo non lo farò”.
“Quindi digiunate”. “Non posso”. Gli disse: “Per sant’Andrea,
non farete né l’elemosina?”. “No, perché non ho niente da dare”

Muytas vezes açoutado, | como contaron a min,
foy, e dizian: “Villão, | oge sseerá ta fin
se nos non dás quant’ ouveres”. | E jurou par San Martin
o alcaide que de cuyta | o faria soffredor⁶¹³

Fu picchiato molte volte, come mi raccontarono,
e dicevano: “Villano, oggi sarà la tua fine
se non ci dai quanto tutto quello che possiedi”. E il castellano giurò,
per san Martino, che gli avrebbe fatto soffrire un gran tormento

Tra tutti questi esempi, la CSM 5 può offrire un classico caso di tale utilizzo di un nome di un santo per gli scopi sopra accennati. Si tratta del testo che narra le tribolazioni e le peripezie della celebre Imperatrice (*emperadriz*) di Roma. Nell’ultima stanza, ai vv. 180-185, la donna prende la decisione di entrare in convento nonostante l’invito dell’imperatore a tornare con lui e al termine del suo discorso l’*emperadriz* suggella il tutto nominando e chiamando a testimone del fatto lo stesso *Denis*, per confermare ed esibire in tal modo la bontà della sua ferma decisione⁶¹⁴. La citazione del parigino Dionigi (*Denis*) alla fine dei vari versi, così come quelle relative agli altri santi inseriti in una struttura formulare fissa perfettamente adattabile ed utilizzabile in vari contesti metrici, non sembra essere giustificata da una cornice miracolistica francese o, ancor più nello specifico, parigina. Quest’ultimo aspetto potrebbe essere osservato infatti solamente per quanto concerne le CSM 115 e 146, ma, per tutti gli altri casi, tra i quali vi è da annoverare anche il prodigio dell’imperatrice di Roma sopra menzionato, i vari prodigi non conoscono una simile ambientazione.

⁶¹² Cfr. CSM 155, p. 147.

⁶¹³ Cfr. CSM 245, p. 339.

⁶¹⁴ Si intravede qui anche la pratica dell’invocazione dei nomi dei santi per ricevere protezione (sulla propria persona o in riferimento a ciò che si stava per fare). Questa pratica si lega altresì all’intitolazione di luoghi con nomi di santi, alla denominazione di gruppi o associazioni o, infine, allo stesso rito battesimale che prevede l’adozione di un nome di un santo per il nascituro con lo scopo, così come per tutti gli altri esempi brevemente accennati, di garantire un’esistenza sotto una protezione speciale. Su questo, cfr. WILSON, *Saints and their Cults* cit., pp. 14-15.

La frequenti menzioni di *Denis*, celebre vescovo-martire di Montmartre, inserito in una formula funzionale ad un giuramento, sembrano trovare al contrario una ragione solamente nel campo versificatorio e rimico, se si considera in aggiunta il fatto che il nome del santo viene quasi sempre relegato in punta di verso per permettere un completamento di rima nei contesti ove compaiono come rimanti le forme verbali *fis* e *quis*. È quanto accade, ad esempio, nelle CSM 265 (vv. 100-102) e 292 (vv. 21-23), anche se in quest'ultimo caso la valenza puramente metrica e formale del nome del santo si incrocia con un'ulteriore occasione 'tematica' per la nomina dei santi 'non protagonisti', ovvero la menzione del Paradiso, in una sorta di 'sineddoche rivelata' («que a Parais' yria, | ben u éste San Denis»). Si riportano i due esempi:

Fez, ca destas leteras soon ben fis
que ele as escriviu, par San Denis;
mais farei-vo-ll' eu o que mal fazer quis,
que el de ssi veja mui maa vijon⁶¹⁵

poiché sono sicuro che egli scrisse
queste lettere, per san Dionigi;
ma farò in modo che lui che ha tentato di commettere un atto così empio,
si trovi in grande difficoltà

Assi que en este mundo | fez-ll' acabar o que quis
e morrer onrradamente | e morrendo seer fis
que a Parais' yria, | ben u éste San Denis,
u veeria seu Fillo | e a ela outro tal⁶¹⁶

Così che in questo mondo gli fece finire quello che volle
e morire con onore e morendo essere sicuro
che sarebbe andato in Paradiso, ben dove si trova san Dionigi,
dove avrebbe visto suo Figlio e anche lei.

Il nome di San Dionigi (qui *Dinis* o *Denis*) come riempitivo utile a completare alcune sequenze rimiche di rime può pienamente essere ipotizzata notando inoltre come tale rima nelle CSM (e quindi nel sistema galego-portoghese medievale riferito a tali testi) conosca un serbatoio di rimanti alquanto ristretto, rendendo dunque il poeta obbligato a ricadere sempre su 9 lemmi, tra cui 4 forme verbali: *bis*, *maravedis/maravidis*, *fis*, *Lis*, *Alis*, *Dinis*, *Paris*, *gris*, *Tarssis* e *quis*⁶¹⁷. Pure le occorrenze totali, intese come parole in rima, non

⁶¹⁵ Cfr. CSM 265, p. 21.

⁶¹⁶ Cfr. CSM 292, p. 78.

⁶¹⁷ Cfr. Cfr. BETTI, *Rimario e lessico* cit., pp. 411-412. Si riportano inoltre ulteriori informazioni relativamente a tale elenco dal pionieristico lavoro in MONTERO SANTALHA, *Catálogo* cit., pp. 435-436, il quale precede la sistematizzazione di Betti: «Palavras rimantes: 1) Substantivos e adjectivos: *bis* adj. (135.141), *fis* adj. 'seguro, certo' [...] sing. (5.181; 25.77; 35.112; 63.91; 115.141) e plur. (202.44; 238.61;

sono molte: solo 59 distribuite su 19 catene rimiche. Quest'ultimo aspetto è dunque la spia di un tipo di rima in genere non molto impiegata e garantita – come già illustrato – da un limitato numero di lemmi⁶¹⁸. Non è una situazione dissimile da quella già illustrata nel caso di *Mateus* (e dunque con la rima in *-eus/-eos*) in cui i rimanti si attestavano a poco meno di una ventina e le cui occorrenze (parole in rima), sebbene in numero molto maggiore (312), ruotavano quasi sempre attorno a tre termini 'chiave' della poetica religiosa alfonsina, ovvero *judeus*, *romeus* e *Deus*.

Occorre inoltre tener presente che proprio nel corso del XIII sec., dopo un lungo 'silenzio', le leggende attorno alla figura del santo Dionigi vennero riportate in auge per finalità prettamente politiche: il suo nome dunque conobbe una nuova e ben presente vitalità nell'Occidente europeo proprio ai tempi della produzione delle *CSM*. Questa importante e rinnovata presenza nel quotidiano, potrebbe quindi ulteriormente spiegare la sua massiccia adozione per la formazione di esclamazioni o formule di giuramento, come quelle dunque puntualmente registrate nelle *CSM* alfonsine⁶¹⁹.

245.117), *gris* s.m. [...] (5.183; 135.140), *lis* s.m. (419.137), *maravedis* (146.85) e *maravidis* s.m.pl. (63.93; 424.61). 2) *quis* 3^a pess. sing. do pret. (5.180; 25.79; 35.111; 63.92). 3) Nomes próprios: *Denis* (*Sam -*) antrop. m. [...], *Lis* (*Dona -*) (20) antrop. f. (135.136), *Paris* top. (5.184; 35.110; 115.145), *Tarsis* top. (424.67)».

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 435; BETTI, *Rimario e lessico* cit., pp. 238-239.

⁶¹⁹ Cfr. WILSON, *Saints and their Cults* cit., p. 33.



4 Conclusioni





Volendo ora riassumere quanto è emerso singolarmente nelle singole sezioni che costituiscono questo studio, oltre alle conclusioni parziali che sovente si sono raccolte al termine di ciascun caso analizzato o capitolo, si inizi con quanto si è potuto osservare in merito ai cosiddetti ‘santi protagonisti’ all’interno delle *CSM* alfonsine e alla santità in esse rappresentata.

Nella cosiddetta fase già definita dalla critica con l’etichetta di *collection*, si è potuta rilevare una sostanziale uniformità di criterio di selezione di *nomina sacra* all’interno del *corpus* delle *CSM*, mantenendosi dunque in linea con la precedente tradizione miracolistica mariana quanto all’inclusione di miracoli in cui partecipavano varie figure di santi già ampiamente legati al discorso miracolistico della Vergine fin dagli albori del genere, ma al contempo, anche una lieve originalità nel processo di inclusione di alcune figure del tutto contemporanee e legate ad un nuovo paradigma della santità duecentesca (*san Ferdinando* e *san Domenico*). Tali timide eccezioni, alle quali si è fatto riferimento al principio del secondo capitolo, finiscono inoltre col proiettare leggermente i testi mariani galego-portoghesi nella contemporaneità del Duecento e con i nuovi modelli di santità nati e promossi in quel periodo.

Una parziale dimostrazione di originalità all’interno della fase della *collection* e dell’organizzazione dei materiali, si è vista inoltre anche nel ripescaggio di altre figure che, seppur sempre altamente tradizionali e facenti parte di una fase anteriore della crescita di un *corpus* universale mariano, mostrano tuttavia scarse attestazioni nelle collezioni miracolistiche ad oggi disponibili.

Una originalità più marcata la si è potuta riscontrare invece durante la fase di composizione, dove spesso i materiali tradizionali, attraverso la selezione di alcune *CSM* particolarmente significative in tal senso, sono state sezionati per mostrare il processo di manipolazione al quale sono stati sottoposti presso la corte del sovrano castigliano-leonese e dal suo *entourage* per scopi che – se non sempre chiari o riconducibili ad una strategia consapevole mirata ad una comunicazione ‘interessata’ sulla santità – tradiscono a volte la volontà di aggiornare i rispettivi modelli virtuosi, sia per finalità religiose che per obiettivi politici, dove la santità non esita dunque a venire utilizzata per la personale propaganda alfonsina, sempre protesa a giustificare il proprio operato.

Nello specifico, per la figura di *san Bonito di Clermont* (*CSM* 66), emblema della santità vescovile, si è rilevata la volontà di incrementarne quei tratti che ne potessero mettere in luce quegli aspetti della santità legati alla dimensione del comando, arrivando

dunque a caratterizzarlo sulla base di un gusto tipicamente laico quanto a santità dei prelati, fondato sulla concezione della nobiltà dei natali.

Quanto a *san Giovanni Crisostomo* (CSM 138) invece, esempio tradizionale di *Doctor Marianus*, del santo ne è stata messa in luce una caratterizzazione più nel senso penitenziale quanto al suo modo di esprimere la santità, la quale, pur partendo da una tradizione miracolistica minuta ma compatta nel definirlo in quel ruolo, nello stesso testo galego-portoghese finisce per avvicinarlo al modello di un santo pellegrino, particolarmente in auge durante il Duecento. Parimenti si è potuto rilevare un recupero alfonso di quel valore del santo sul piano dottrinale, legato alla figura mariana, per inserirlo dunque in via del tutto legittima dentro la compagine dei santi *Megaloï Didaskaloï* bizantini attraverso l'allusione puntuale alle opere nelle quali si era prodigato nella difesa di Maria e di alcuni caratteri poi entrati a far parte appieno del bagaglio dottrinale della Chiesa Orientale.

Infine la massima espressione dell'originalità di alfonso soprattutto al livello di composizione (oltre che di selezione) di figure sante pienamente protagoniste, si è resa evidente per i *santi Liberio e Ferdinando*, un santo papa e un santo re, entrambi plasmati alla corte del Sabio in una veste maggiormente attualizzata per promuovere la politica del re Sapiente. Il caso di *Ferdinando III* risulta essere emblematico del discorso sulla santità nelle CSM e questo per molteplici aspetti. Innanzitutto esso partecipa di una originalità riscontrata nei testi mariani galego-portoghesi già durante la fase che si è definita di *collection* dei materiali, configurandosi così come l'emblema di un aggiornamento della raccolta (fatto del tutto insolito rispetto alla precedente miracolistica mariana) effettuata per prerogative regie del tutto personali, tradendo pertanto un certo 'uso della santità' e del nuovo modello del re santo di matrice laica per la promozione della stirpe fernandina e del suo operato, riflesso delle operazioni politiche di Alfonso. Allo stesso modo però, con esso, il sovrano castigliano-leonese, si è fatto in tutto e per tutto agiografo, mostrando un modello del tutto nuovo di santità, plasmato a partire da quello canonico del santo re e del penitente promosso dagli stessi ordini mendicanti, per il quale la *virtus* si esprimeva e si conquistava nelle azioni quotidiane e sempre per il quale la dimensione del *miraculum* si caratterizzava solamente come un retaggio di maniera per ribadire al contrario una percezione della santità già pienamente diffusa presso la corte.

Per il caso di un altro santo selezionato da una tradizione maggiormente locale, come *san Liberio* (CSM 309) l'uso e la rappresentazione della santità di un pontefice, anche se legata ad un ineludibile contesto fondativo appartenente ai primissimi anni in cui la

Chiesa si rivela alla ricerca di una propria organizzazione interna, si è dimostrato perfettamente guidato da speciali prerogative personali, non rinunciando ad affiancargli all'interno della storia altri elementi (o nuovi personaggi) che potessero suggerire indentificazioni nel presente con altrettante figure in primo piano sia sul piano politico che religioso. Questo ha prodotto in tale CSM – al pari di certe strategie improntate a presentare come anonimi certi protagonisti comunque ben noti all'interno del panorama miracolistico universale – una sorta di sdoppiamento della figura del santo padre e della sua 'santità, colto in una dimensione virtuosa sia per meriti legati al suo ruolo fondativo per un santuario di grande importanza – così come presentato dalla tradizione – sia santo in quanto rappresentante il vertice del potere ecclesiastico, derivatogli direttamente dalle alte sfere, e per il quale qualsiasi lettura presente della sua figura (soprattutto all'interno delle controversie per il *fecho del imperio*) si rivelava del tutto legittima.

L'ultima sezione invece ha messo in luce quello che si potrebbe definire come un *usus* della santità e dell'autorevolezza che tali figure erano in grado di emanare nella cultura del tempo. L'analisi sulla presenza dei santi cosiddetti 'non protagonisti' non ha fatto altro che ribadire come, durante il processo di *composition*, Alfonso non adottò casualmente certi modelli e certi riferimenti pur all'interno di un discorso mariano spesso cogente nella selezione di motivi e stilemi. Per tutti questi santi, molti dei quali riconducibili ad un contesto scritturale o martiriale, si è proceduto per singole sezioni per metterne in luce il valore dato da Alfonso X all'interno delle varie CSM o la loro funzione. Si sono riscontrati così vari casi di santi rievocati tra i versi per una sorta di necessità nell'avere a disposizione materiali scritturali 'd'autorità' da ricondurre a nuove narrazioni miracolistiche per legittimarle in un tempo presente, oppure santi invocati come garanzia per i fatti narrati, o, ancora, santi – come nel caso di Gioacchino ed Anna – 'protagonisti' solamente all'interno delle digressioni nelle CSM biografiche su Cristo e Maria, e per i quali si è evidenziato un trattamento capace di ricondurre quelle figure all'interno di un paradigma di santità particolarmente di 'fortuna' nel corso del Duecento, poggiando anche sulle caratteristiche già riscontrabili nei Vangeli apocrifi.



5 Bibliografía



5.1 Sigle utilizzate e sitografia

BHL

SOCII BOLLANDIANI (edd.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis (A-I)*, Bruxellis, 1898-1899.

CERVANTES VIRTUAL

<http://www.cervantesvirtual.com/>

CSMFS

<http://www.cantigasdesantamaria.com/>

FRAGMENTA MEMBRANEA

<https://fragmenta.kansalliskirjasto.fi/>

GALLICA

<http://gallica.bnf.fr/accueil/?mode=desktop>

GLOSSA

M. FERREIRO (dir.) (2014-): *Glosario da poesia medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña <<http://glossa.gal>>, ISSN 2386-8309.

MIRABILE

<http://www.mirabileweb.it/>

NOVA VULGATA

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

OCSMD

S. Parkinson (dir.), http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=poem_list

RILG

<http://sli.uvigo.es/RILG/>

5.2 Bibliografia citata

- R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953.
- A. ALCALÁ, *Doctrina teológica y leyendas pías en las Cantigas de Santa María de Alfonso X, el Sabio*, in M. R. Calvo-Manzano (coord.), *Alfonso X el Sabio, impulsor del arte, la cultura y el humanismo: el arpa en la Edad Media española*, Madrid, ARLU, 1998, pp. 27-44.
- D. ALIBERT, *Images de la montagne dans le monde carolingien*, in C. Thomasset - D. James-Raoul (edd.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 125-144.
- R. ALONSO ÁLVAREZ, *De Carlomagno al Cid: la memoria de Fernando III en la Capilla Real de Sevilla*, in *Fernando III y su tiempo (1201-1252). VIII Congreso de Estudios Medievales*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 471-488.
- F. A. AMARAL, *A presença dos Evangelhos Apócrifos nas Cantigas de Santa Maria*, in C. Marques Télles - R. Batista Souza (edd.), *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais (2-4 de julho de 2003)*, Salvador, Quarteto, 2005, pp. 214-217.
- R. AMARAL, *A santidade habita o deserto. A hagiografia á luz do imaxinario social*, Noia, Toxosoutos, 2009.
- J. M. ANGUITA JAÉN, *Peregrinatio: la conformación de un concepto, la transformación de una realidad (s. XI)*, in S. López Martínez-Morás et alii (edd.), *Identidad europea e intercambio culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2013, pp. 151-168.
- F. BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- C. BARAUT I OBIOLS, *Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi*, in «Scripta e Documenta», 6, 1956, pp. 127-160.
- R. BARTHES, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974.
- C. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire. Essai présenté à l'occasion du XV^e centenaire de saint Jean Chrysostome*, Paris-Louvain, Imprimerie Jules De Meester, 1907.
- J. C. BAYO, *Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo*, in «Bulletin of Spanish Studies», 81/7-8, 2004, pp. 849-871.
- J.-L. BENOIT, *Le Gracial d'Adgar. Miracles de la Vierge, Dulces chose est de Deu cunter*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 90 [«Témoins de nostre histoire»].
- C. BERETTA - C. SEGRE (edd.), *Gautier de Coinci, Gonzalo de Berceo, Alfonso X el Sabio. Miracoli della Vergine. Testi volgari medievali*, Torino, Einaudi, 1999.
- V. BERTOLUCCI-PIZZORUSSO, *Contributo allo studio della letteratura miracolistica*, in «Miscellanea di studi ispanici», 6, 1963, pp. 5-72.

V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Libro di autore e libro di autori: il caso delle 'Cantigas de Santa Maria'*, in P. Botta *et alii* (ed.), *Canzonieri Iberici*, Noia (A Coruña) - Università di Padova, Toxosoutos, 2001, pp. 125-137.

M. P. BETTI, *Rimario e lessico in rima delle 'Cantigas de Santa Maria' di Alfonso X di Castiglia*, Ospedaletto (Pisa), Pacini Editore, 1997.

R. BEYERS (ed.), *Libri de nativitate Mariae. Libellus de nativitate Sanctae Mariae*, Turnhout, Brepols, 1997 [«Corpus Christianorum, Series Apocryphorum», 10].

Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, III, *Florilegium*, ex Typografia Casinensi, 1877.

S. BOESCH GAJANO, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIF-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 109-122 [«Collection de l'École Française de Rome», 149].

S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma - Bari, Laterza, 1999.

K. BOSL, *Il santo nobile*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Agioografia Altomedievale*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 161-190.

R. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore, martire. Edizione italiana a cura di Ottorino Pasquato*, Roma, Borla, 2007.

M. BREA, *'Cantar et cantiga idem es'*, in X. L. Couceiro *et alii* (edd.), *Homenaxe ó profesor Camilo Flores. II. Literaturas específicas*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1999, pp. 93-108.

M. BREA, *Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo*, in M. Domínguez García *et alii* (edd.), *'Sub luce florentis calami'. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2002, pp. 591-607.

M. BREA, *Tradiciones que confluyen en las 'Cantigas de Santa Maria'*, in «Alcanate. Revista de estudios Alfonsies», 4, 2004-2005, pp. 269-289.

L. BRÉHIER, *Deux inventaires du trésor de la cathédrale de Clermont au X^e siècle*, in *Estudes Archéologiques. Le Sarcophage des Carmes-Déchaux. Les anciens Inventaires de la Cathédrale. La Bible historiée de Clermont*, Clermont-Ferrand, Imprimeries Typographique et Lithographique G. Mont-Louis, 1910 [«Mémoires de la Société des 'Amis de l'Université' de Clermont-Ferrand. II^e Fascicule. Supplément à la 'Revue d'Auvergne'»].

O. BRUAND, *Entre temps mérovingiens et post carolingiens: l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs*, in F. Laurent *et alii* (ed.), *Des Saints et des Rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, Champion, 2014, pp. 61-79.

I. CALABUIG, *Fonti anselmiane dei testi mariani di san Bernardo*, in C. M. Piastra - F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 109-127.

F. CALLCOTT, *The Supernatural in Early Spanish Literature. Studied in the works of the court of Alfonso X, el Sabio*, New York, Instituto de las Españas, 1923.

J.-M. CANAL (ed.), *El Libro De Laudibus et miraculis Sanctae Marie de Guillermo de Malmesbury OSB (c. 1143). Estudio y texto*, Roma, Alma Roma, 1968.

L. CANETTI, *Sogno e terapia nel medioevo latino*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *Terapie e guarigioni*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 25-54.

G. M. CANTARELLA, *La verginità e Cluny*, in C. M. Piastra – F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 45-60, a p. 54.

A. J. CÁRDENAS-ROTUNNO, *Alfonso X, St James and the Virgin*, Albuquerque, University of New Mexico, Latin American and Iberian Institute, 2009 [«Research Paper Series», 50].

A. J. CARDENAS, *Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara vieja de Alfonso X el Sabio*, in A. D. Kossof et alii (edd.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (22-27 agosto 1983)*, Providence, Rhode Island, Comisión Editorial de la A.I.H; Madrid, Itsmo, 1986, I, pp. 339-347.

P. N. CARTER, *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on The Miracles of the Virgin Mary. With an account of its place in his writings and in the development of Mary Legends in the Twelfth Century, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford*, 2 voll., Oxford, Merton College, 1959.

P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Roma, Santiago, Jerusalén. El mundo de las peregrinaciones*, Madrid-Barcelona, Lunewerg editores, 1999.

C. L. CHAMBERLAIN, 'Unless the pen writes as it should': the Proto-Cult of Saint Fernando III, in M. González Jiménez (ed.), *Sevilla 1248: Congreso internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2000, pp. 389-417.

P. V. CHARLAND, *Le culte de sainte Anne en Occident*, Québec, 1921.

M. V. CHICO PICAZA, *Hagiografía en las Cantigas de Santa Maria: bizantinismos y otros criterios de selección*, in «Anales de Historia del Arte», 9, 1999, pp. 35-44.

W. A. CLOUSTON, *Popular tales and fictions: their migrations and transformations*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, I, 1887.

M. I. COLANTUONO, *De la 'vox mortua' a la 'vox viva': sistemas de composición y oralidad en las 'Cantigas de Santa Maria'*, in «Boitátá. Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL», 19, 2015, pp. 31-50.

P. R. COLEMAN-NORTON (ed.), *Palladii Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi*, Cambridge, The University Press, 1928.

F. CORTI, *Hagiografía visual en las 'Cantigas de Santa María'*, in M. J. Alonso García et alii (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 209-217.

T. F. CRANE (ed.), *Liber de Miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae, published at Vienna, in 1731 by Bernard Pez*, Ithaca - London, Cornell University - Oxford University Press, 1925.

A. D'AGOSTINO (a cura di), *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

A. D'ANCONA (a cura di), *La leggenda di Sant'Albano, prosa inedita del secolo XIV e la storia di San Giovanni Boccadoro secondo due antiche lezioni in ottava rima*, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1865.

G. DAIX, *Dictionnaire des saints*, Paris, JC Lattès, 1996.

B. DANTAS - R. DA COSTA, 'No sermon mui gran gente que y era': os frades pregadores nas 'Cantigas de Santa María' (séc. XIII), in *Ordens religiosas na Idade Media: concepções de poder e modelos de sociedade (séculos XII - XV). Atas do congresso internacional promovido pelo Laboratório de Estudos Medievais, entre os dias 26 e 29 de maio de 2014, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, LEME - Universidade Federal de Minas Gerais, 2015*, pp. 15-37.

L. DATTRINO (ed.), *Palladius. Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo*, Roma, Città Nuova, 1995.

P. DE ANGELI, *Basilica S. Marie Maioris de Urbe a Liberio papa, usque ad Paulum Pont. Max. Descriptio et delineatio*, Roma, ex typographia Bartholomaei Zannetti, 1621.

C. DE AYALA MARTÍNEZ, *La Cantiga XLII de Alfonso X*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Historia Medieval, 1984.

DE CUETO, MARQUÉS DE VALMAR, *Las 'Cantigas de Santa Maria' de Alfonso el Sabio*, 2 voll., Madrid, Real Academia Española, 1889.

A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, Madrid, Editorial Católica, 1979³.

H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927 [«Subsidia hagiographica», 17].

H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

L. DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia: rapporti politici e linguaggi del potere*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.

A. D. DEYERMOND, *Lost hagiography in medieval Spanish: a tentative catalogue*, in J. E. Connolly et alii (edd.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 139-148.

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X*, in *Strenae: estudios de filología e historia dedicados al Profesor Manuel García Blanco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1962, pp. 145-161.

P. DIEU, *La marialogie de S. Jean Chrysostome*, in *Mémoires et rapports du Congrès Marial (sections d'expression française) tenu a Bruxelles, 8-11 septembre 1921*, Bruxelles, Ouvrage édité par 'L'Action Catholique', I, 1922, pp. 71-83.

S. DISALVO, *Gualterus de Cluny, las 'Cantigas' y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos*, in «Hagiographica», 20, 2013, pp. 123-142.

S. DISALVO, *Los monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2013.

C. DOMÍNGUEZ, *Vincent de Beauvais and Alfonso the Learned*, in «Notes and Queires», 42, 1998, pp. 172-173.

A. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, *La Virgen 'rama e raiz'. De nuevo con el Arbol de Jesé en las Cantigas de Santa María*, in J. Montoya Martínez - A. Domínguez Rodríguez (coord.), *El Scriptorium alfonsí: de los libros de Astrología a las 'Cantigas de Santa María'*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 173-214.

C. DONÀ, *Dallo sposo di Venere al findanzato della Vergine: evoluzione e sviluppo di una leggenda medievale*, in A. Barbieri et alii (a cura di), *Le vie del racconto. Temi antropologici, nuclei mitici e rielaborazione letteraria nella narrazione medievale germanica e romanza*, Padova, unipress, 2008, pp. 73-104.

A. DONDAINE, *Barthélemy de Trente*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 45, 1975, pp. 79-105.

S. R. DOUBLEDAY, *The Wise King. A Cristian Prince, Muslim Spain, and the Birth of the Renaissance*, New York, Basic Books, 2015.

M. DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003.

E. FAYE WILSON, *The Stella Maris of John of Garland. Edited, Together With a Study of Certain Collections of Mary Legends Made in Northern France in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America and Wellesley College, 1946.

L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Cantigas de Santa Maria: fortuna de sus manuscritos*, in «Alcanate. Revista de estudios Alfonsíes», 6, 2008-2009, pp. 323-348.

L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *'Muy noble, et mucho alto et mucho honrado'. La construcción de la imagen de Fernando III*, in C. de Ayala - M. Ríos (edd.), *Fernando III. Tiempo de Cruzada*, México-Madrid, Unam-Sílex, 2012, pp. 137-174.

I. FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ (ed.), *Alfonso X, Rei de Castela (1221-1284). Versión crítica de la Estoria de España. Estudio y Edición desde Pelayo hasta Ordoño II*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1993 [«Fuentes cronísticas de la historia de España», 6].

M. FERREIRO, *Unha variación inexistente nas cantigas profanas galego-portuguesas: as formas 'perdon / pardon'*, in «Madrygal», 16, 2016, pp. 51-59.

J. FERREIRO ALEMPARTE, *Fuentes germánicas en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio*, in «Grial», 9, 1971, pp. 31-62.

J. FERREIRO ALEMPARTE, *Fuentes y contexto histórico de algunos milagros de Cesario de Heisterbach poeticamente marianizados y musicalizados en las Cantigas de Santa Maria, de Alfonso X el Sabio, y su relación con el monasterio de Gumiel de Izán*, in «El museo de Pontevedra» (Homenaxe a Xosé Filgueira Valverde), 51, 1997, pp. 213-234.

G. FERRI, *Le carte dell'Archivio Liberiano*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 32, 1909, pp. 27-28.

E. FIDALGO FRANCISCO, *Esquemas narrativos en las 'Cantigas de Santa Maria' (I)*, in «Studi Mediolatini e Volgari», 38, 1992, pp. 31-100.

E. FIDALGO FRANCISCO, *Lo que nos dice la Cantiga 130*, in M. J. Alonso García *et alii* (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 339-349.

E. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Santa Maria*, Vigo, Xerais, 2002.

E. FIDALGO FRANCISCO (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria: edición e comentario*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2003.

E. FIDALGO FRANCISCO, *La gestación de las 'Cantigas de Santa Maria' en el contexto de la escuela poética gallego-portuguesa*, in «Alcanate. Revista de estudios alfonsíes», 8, 2012-2013, pp. 17-42.

E. FIDALGO FRANCISCO, *Peregrinos en las 'Cantigas de Santa María'*, in S. López Martínez-Morás *et alii* (ed.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (Siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2013, pp. 207-223.

E. FIDALGO FRANCISCO, *'De la roine et de la dame': la Virgen en la cúspide de la pirámide feudal*, in C. Alvar Ezquerra (coord.), *Formas narrativas breves: lecturas e interpretaciónes*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2014, pp. 163-192.

E. FIDALGO FRANCISCO, *Episodios de la vida de la Virgen en las CSM*, in *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Actas do XVI Congreso Internacional da AHLM (Porto, 21 a 25 de Setembro de 2015)*, i.c.s.

J. FILGUEIRA VALVERDE, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval (La cantiga CIII)*, Vigo, Xerais, 1982.

F. FITA, *Cincuenta Leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», 7, 1885, pp. 54-141.

R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984 [«Subsidia Hagiographica», 68].

J. FONTAINE (ed.), *Sulpicio Severo. Vie de Saint Martin. Introduction, texte et traduction*, Paris, Editions du Cerf, 1967-1969 [Sources chrétiennes, 133].

D. W. FOSTER, *The concept of Mary in thirteenth-century Spanish poetry*, in *Christian allegory in early spanish poetry. Studies in Romance languages*, Lexington, University of Kentucky Press, 1970, pp. 105-135.

E. FORSYTHE DEXTER, *Sources of the 'Cantigas' of Alfonso el Sabio*, Ph.D. dissertation, Madison, University of Wisconsin, 1926.

P. FOURACRE - R.-A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography (640-720)*, Manchester - New York, Manchester University Press, 1996.

A. FRUGONI, *L'autobiografia di Pietro Celestino*, in *Celestiniana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1954 [«Studi storici (Istituto storico italiano per il Medio Evo)», 6-7].

H. FUHRMANN, *Guida al Medioevo*, Bari, Laterza, 1993³.

J. GÁMEZ MARTÍN, *Los caminos para Dios. Fernando III rey de Castilla y León: la santidad en la Corona de España*, in *Actas XVI Jornada de Historia de Fuente de Cantos (Fuente de Cantos, 14 de noviembre de 2015)*, Fuente de Cantos, Asociación Cultural Lucerna - Sociedad Extremeña de Historia, 2015, pp. 255-282.

J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, *De las conquistas fernandinas a la madurez política y cultural del reinado de Alfonso X*, in «Alcanate», 3, 2002-2003, pp. 19-54.

P. GEARY, *Saints, scholars, and society: the elusive goal*, in S. Sticca (ed.), *Saints. Studies in Hagiography*, Binghamton, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1996, pp. 1-22 [«Medieval and Renaissance Texts and Studies», 141].

G. GHARIB *et alii* (a cura di), *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci*, Roma, Città Nuova, 2001².

J. GIJSEL (ed.), *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei evangelium*, Turnhout, Brepols, 1997 [«Corpus Christianorum, Series Apocryphorum», 19].

F. GÓMEZ REDONDO, *Formas hagiográficas en la Estoria de España alfonsí*, in J. E. Connely *et alii* (edd.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 55-69.

M. E. GOODICH, *A Profile of Thirteenth-Century Sainthood*, in «Comparative Studies in Society and History», 18/4, 1976, pp. 429-437.

M. E. GOODICH, *Signa data infidelibus non fidelibus: The Theology of Miracle*, in M. E. Goodich (ed.), *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007, pp. 8-28.

M. E. GOODICH, *Miracles and Wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, Aldershot - Burlington, Ashgate, 2007, p. 11 [«Church, Faith and Culture in the Medieval West»].

R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero di San Silvestro Abate, 1987 [«Biblioteca Montisfani», 12].

M. V. GRIPKEY, *Mary legends in italian manuscripts in the major libraries of Italy*, in «Medieval Studies», 14, 1952, pp. 9-47.

A. GUIANCE, *Fernando III o la santidad forzada*, in *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Sílex Ediciones, 2012.

C. GUTIÉRREZ, *Estudio y edición del Auto de los Reyes Magos: análisis paleográfico, lingüístico y literario*, in «Diálogo de la Lengua», 1, 2009, pp. 26-69.

P. HERNÁNDEZ, *Mary, mother of mercy, christian doctrine and the 'resurrection/restoration' miracles in the Cantigas de Santa Maria*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 10, 1998, pp. 1-25.

M. I. HERRÁEZ MARTÍN, *La espada de Fernando III el Santo*, in «Laboratorio de arte. Revista del Departamento de Historia del Arte», 15, 2002, pp. 335-348.

M. IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, *Le Gracial de Adgar y Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo: estudio comparativo*, in «Cuadernos de investigación filológica», 23/24, 1997-1998, pp. 163-183.

D. JAMES-RAOUL, *Monts et merveilles romanesques*, in C. Thomasset - D. James-Raoul (edd.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 255-283.

J. C. JENNINGS, *The writings of prior Dominic of Evesham*, in «The English Historical Review», 77/303, 1962, pp. 260-261.

J. E. KELLER, *The motif of the statue bride in the Cantigas of Alfonso the Learned*, in «Studies in Philology», 56, 3, 1959, pp. 453-458.

J. E. KELLER, *Cantiga 135: The blessed Virgin as Matchmaker*, in *Florilegium Hispanicum: medieval and Golden Age. Studies presented to Dorothy C. Clarke*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 103-118.

J. E. KELLER - A. GRANT CASH, *Daily Life Depicted in the Cantigas de Santa Maria*, Kentucky, University Press of Kentucky, 1998.

R. KIECKHEFER, *Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*, in R. Kieckhefer - G. D. Bond (edd.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 1-43.

H. KJELLMAN (ed.), *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, avec les miracles correspondants des mss. Fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, Paris and Uppsala, Edouard Champion, 1922.

M. KLEINE, *Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (I): Rex christianus*, in «De Medio Aevo», 3/1, 2014, pp. 1-42.

F. KOENIG, *Les Miracles de Nostre Dame*, Genève, Droz, 1961-1970.

B. KRUSCH, *Vita Boniti Episcopi Arverni*, in *Monumenta Germaniae Historica, inde ab anno Christi Quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum, edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum germanicarum medii aevi, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, Tomus VI, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1913, pp. 110-139.

B. KRUSCH - W. LEVISON (a cura di), *Scriptores Rerum Merovingicarum. Tomi I. Pars I. Gregorii Episcopi Turonensis, Libri Historiarum X, Editionem alteram*, in *Monumenta Germaniae Historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum, edidit Societas Aperiendis Fontibus rerum germanicarum medii aevi*, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951.

K. KULP-HILL, *Holy Mary, Muse and Protagonist*, in «Bulletin of the Cantigueros de Santa Maria», 11-12, 1999-2000, pp. 41-50.

P. KUNSTMANN (ed.), *Adgar. Le Gracial*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.

A. J. LAPPIN, *The thaumaturgy of regal piety: Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria*, in «Journal of Hispanic Research», 4, 1995-1996, pp. 39-59.

M. LATORRE RODRÍGUEZ, *Facetas en la educación religiosa de Luis IX de Francia*, in M. J. Alonso García et alii (edd.), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 219-233.

J. LE GOFF, *La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnèse, École Française de Rome, 1991, pp. 285-293 [«Collection de l'École Française de Rome», 149].

F. LECOY (ed.), *La Vie des Peres. Tome I*, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1974.

A. LEVASTI (a cura di), *Beato Iacopo da Varagine. Leggenda Aurea, volgarizzamento toscano del Trecento*, 3 voll., Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, II, 1924-1926.

E. LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1917.

R. LORENZO, *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla*, II (Glosario), Ourense, Instituto de Estudios Ourenseiros Padre Feijóo, 1977.

A. LOUTH, *Holiness and Sanctity in the early church*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 1-18 [«Studies in church history», 47].

G. L. LOZINSKI (ed.), *De Saint Bon, évêque de Clermont. Miracle versifié par Gautier de Coinci. Édition critique d'après tous les manuscrits connus*, Helsinki, Suomalainen Tiedeseura, 1938.

O. MANZI - F. CORTI, *Viajeros y peregrinos en las Cantigas de Santa Maria*, in «Temas Medievales», 5, 1995, pp. 69-88.

M. MARTINS, *A Assunção de Nossa Senhora na poesia medieval*, in «Brotéria», 51, 1950, pp. 531-539.

M. MARTINS, *O Livro dos Milagres da Bem-aventurada Virgem Maria*, in «Brotéria», 70, 1960, pp. 517-532.

M. MARTINS, *A assunção de Nossa Senhora nas Cantigas de Santa Maria e na poesia medieval*, in *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Brotéria, III, 1983, pp. 65-74.

T. MARULLO, *Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui Miracles di Gautier de Coincy*, in «Archivum Romanicum», 18, 1984, pp. 495-539.

G. MASSINI-CAGLIARI - H. M. BOSCHI DA SILVA, *Antropônimos e Topônimos nas 'Cantigas de Santa Maria'*, in G. Massini-Cagliari et alii (edd.), *Fontes e edições*, Araquara, Anpoll, Gt de Estudos Medievais, pp. 87-110.

R. MENENDEZ PIDAL, *Disputa del alma y del cuerpo y Auto de los Reyes Magos*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 4/8-9, 1900, pp. 453-462.

R. MÉNENDEZ PIDAL (ed.), *Primera Crónica General de España*, Madrid, Editorial Gredos, 1977².

W. METTMANN, *Cantigas de Santa María de Afonso X, o Sabio*, Coimbra, Universidade de Coimbra, IV, 1972.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 1 a 100*, Madrid, Castalia, I, 1986.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 101 a 260*, Madrid, Castalia, II, 1988.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 261 a 427*, Madrid, Castalia, III, 1989.

W. METTMANN, *Os Miracles de Gautier de Coinci como fonte das Cantigas de Santa Maria*, in *Estudios Portugueses. Homenagem a Luciana Stegano Picchio*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 79-84.

W. METTMANN, *A Collection of Miracles from Italy as a possible source of the CSM*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 1, 1998, pp. 75-82.

PL 145 = J.-P. MIGNE (ed.), *S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, ordinis S. Benedicti, e congregationis Fontis-Avellanae. Opera Omnia, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata, studio ac labor Domni Constantini Cajetani Syracusani, abbatis Sancti Barontis Congregationis Casinensis. Accessere S. Petri Damiani Opuscula Nonnulla, ad eminentissimo cardinale Maio*, vol. II, 1853.

PG 57 = J.-P. MIGNE (ed.), *Homiliae XC in Matthaeum*, in *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani, Opera Omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicos germanicosque (...) Opera et studio D. Bern. de Monfaucon, monachi benedictini e congr. S. Mauri*, Tomi Septimi. Pars prior, In via dicta d'Ameoise, olim prope Portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'enfer nominatam, seu petit-montrouge, nunc vero intra moenia parisina, 1862, coll. 21-472.

PG 59 = J.-P. MIGNE, *S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani, Opera Omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicos germanicosque (...) Opera et studio D. Bern. de Monfaucon, monachi benedictini e congr. S. Mauri*, Tomus Octavus, In via dicta d'Ameoise, olim prope Portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'enfer nominatam, seu petit-montrouge, nunc vero intra moenia parisina, 1862.

J.-P. MIGNE (ed.), *Dialogus Historicus Palladii, episcopi Helenopolis, cum Theodoro, Ecclesiae Romanae diacono, De vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, episcopi Constantinopolis*, in *S.P.N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices gallicos, vaticanos, anglicos germanicosque; necnon ad savilianam et frontonianam editiones castigata, innumeris aucta; nova interpretatione ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata; nova sancti doctoris vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata, ecc.*, Tomi Primi, Pars Prior, Parisii, 1863 (PG 47).

PL 69: J.-P. MIGNÉ (ed.), *Historia Ecclesiastica*, in *Magni Aurelii Cassiodori senatoris, viri patricii, consularis, et vivariensis abbatis, Opera Omnia in duos tomos distributa, ad fidem manuscriptorum codicum emendata et aucta, notis, observationibus et indicibus locupletata, praecedente auctoris vita ecc.*, Parisii, 1865.

L. MOLINA LÓPEZ, *Viaje a Italia a través de las Cantigas historiadas de Alfonso X El Sabio*, in «Anales de Historia del Arte», Volumen extraordinario, 2011, pp. 319-330.

J.-M. MONTERO SANTALHA, *Catálogo das rimas das 'Cantigas de Santa Maria'*, in *Actas do III Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza (Vigo, 27, 28 e 29 de Setembro 1990, no Auditório do Centro Cultural Caixavigo. Ourense, 30 de Setembro e 1 de Outubro 1990, na Faculdade de Humanidades)*, A Coruña-Ourense, Associação Galega da Língua (AGAL), 1992, pp. 429-463.

J.-M. MONTERO SANTALHA, *As cinco cantigas cristológicas das 'Cantigas de Santa Maria'*, in B. N. Komissarov (ed.), *Espaço Lusófono. Atas do II Congresso Internacional (15-17 de Outubro 1998)*, São Petersburgo, Editora da Universidade de São Petersburgo, 2001, pp. 133-146.

J. M. MONTES, *Los santos en la historia. Tradición, leyenda y devoción*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

J. MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*, Granada, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1981 [«Colección filológica de la Universidad de Granada», 29].

J. MONTOYA MARTÍNEZ, *Italia y los italianos en las Cantigas de Santa María*, in *Il Duecento. Actas del IV Congreso Nacional de Italianistas (Santiago de Compostela, 24-26 de Marzo de 1988)*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1989, pp. 483-493.

J. MONTOYA MARTÍNEZ, *La literatura caballeresca en la obra de Alfonso X*, in «Revista de Filología Románica», 14/2, 1997, pp. 299-313.

J. MONTOYA MARTÍNEZ, *La caballería blanca o caballería 'celeste' en la literatura hispánica*, in «La corónica», 27/2, 1998-1999, pp. 7-19.

J. MONTOYA MARTÍNEZ, *El libro historiado: el significado socio-político en los siglos XIII-XIV*, Madrid, Sílex, 2005.

G. R. MORONI, *Notizie dell'erezione della basilica, suoi restauri ed abbellimenti*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni, specialmente intorno ai principali santi, beati, martiri, padri, ai sommi pontefici, cardinali e più celebri scrittori ecclesiastici ...*, Venezia, Dalla Tipografia Emiliana, I, 1840.

S. MORPURGO, *I manoscritti della R. Biblioteca Riccardiana di Firenze. I codici italiani*, Roma, I, 1990.

M. MUÍÑA GARCÍA, *O contido teolóxico das cantigas de loor: algunhas hipóteses para a súa autoría*, in J. L. Martos Sánchez (ed.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 18-22 de setembre de 2003)*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, pp. 1199-1215.

A. MUSSAFIA, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, in «Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», 113, 1886, pp. 917-994; 115, 1887, pp. 5-92; 119, 1889, pp. 1-66; 123, 1890, pp. 1-85; 139, 1898, pp. 1-74.

R. A. B MYNORS *et alii* (edd.), *William of Malmesbury. Gesta Regum Anglorum (Deeds of the English Kings)*, Oxford, Oxford University Press, I, 1998.

A. A. NASCIMENTO, *Selectividade e estrutura nas coleções de milagres medievais: o Alc. 39 da B. N. de Lisboa e as Cantigas de Santa Maria*, in *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, II, 1992, pp. 587-596.

A. A. NASCIMENTO, *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense. Edição crítica, tradução e estudo*, Lisboa, Colibri, 2004 [«Obras clássicas da literatura portuguesa», 164].

J. M. NIETO SORIA, *La monarquía fundacional de Fernando III*, in *Fernando III y su tiempo (1201-1252). VIII Congreso de Estudios Medievales*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 31-66.

V. NIXON, *Mary's Mother. Saint Anne in Late Medieval Europe*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004.

M. NEGRI, *Una testa vitale alla corte di Alfonso X: la Cantiga de Santa Maria 96*, in «Cultura Neolatina», 76/3-4, 2016, pp. 289-322.

M. NEGRI, *'E porque en todo Roma non era entón eigreja'. Il dialogo con la tradizione della cantiga 309 delle 'Cantigas de Santa Maria'*, in *Il Viaggio del Testo. Atti del Convegno Internazionale di Filologia Italiana e Romanza (Brno, 19-21 giugno 2014)*, 2017, i.c.s.

M. NEGRI, *Una nuova fonte per 'Li Miracoli de Santa Maria': il Ms. Rivipullensis 198*, in «Critica del Testo», 20/1, 2017, i.c.s.

M. NEGRI, *Non-protagonists Saints mentioned in the 'Cantigas de Santa Maria: a view*, in «Aevum», 2017, i.c.s.

D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Annales eclesiasticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Madrid, Imprenta Real, por Juan García Infançon, 1677.

I. PALTRINIERI – G. SANGALLI, *Un'opera finora sconosciuta: il 'Il Liber Miraculorum B.M.V.' di Fra B. Tridentino*, in «Salesianum», 12, 1950, pp. 372-397.

E. PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Tavarnuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

A. PAOLINI *et alii*, *I manoscritti medievali della Biblioteca Comunale di Trento*, Trento-Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006.

J. PAREDES, *El Cancioneiro profano de Alfonso X El Sabio. Edición crítica, con introducción, notas y glosario*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2010 [«Verba. Anuario galego de filoloxía», 66].

S. PARKINSON, *Phonology and metrics: aspects of rhyme in the Cantigas de Santa Maria*, in A. Deyermond (ed.), *Proceedings of the Tenth Colloquium*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, London, QMV, 2000, pp. 131-144.

S. PARKINSON, *Alfonso X. Miracle Collector*, in L. Fernández Fernández - J. C. Ruiz Sousa (coord.), *Alfonso X el Sabio. Las Cantigas de Santa Maria. Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-I, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid, Testimonio Editorial - Patrimonio Nacional, 2011, pp. 80-107.

S. PARKINSON - D. JACKSON, *Collection, Composition, and Compilation in the 'Cantigas de Santa Maria'*, in «Portuguese Studies», 22/2, 2006, pp. 159-172.

G. PARIS - U. ROBERT (edd.), *Miracles de Nostre Dame par personnages*, Paris, Librairie de Firmin Didot et C, 1876.

M. PEDRO FERREIRA, *The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», 6, 1994, pp. 58-98.

M. PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve e la 'Cantiga de Santa Maria' n. CCCIX di Alfonso el Sabio*, in *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, I, 1925, pp. 215-223.

F. PÉREZ ALGAR, *Alfonso X, el Sabio*, Madrid, Studium Generalis, 1997.

R. PERNOUD, *Les saints au Moyen Âge. La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui?*, Paris, Plon, 1984.

J.-C. PICARD, *Le modèle épiscopal dans deux Vies du X^e siècle: S. Innocentius de Tortona et S. Prosper de Reggio Emilia*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 371-384 [«Collection de l'École Française de Rome», 149].

S. PIERALISI, *Inventarium codicum mss. Bibliothecae Barberinae*, XVI, Roma, 1902.

C. PIETRI, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 15-36 [«Collection de l'École Française de Rome», 149].

G. PORTA (a cura di), *Giovanni Villani. Nuova Cronica*, 3 voll., Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, 1990-1991.

H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1908.

M. RATCLIFFE, *San Ildefonso de Toledo: otro esbozo de textos medievales y barrocos*, in D. Paolini (a cura di), *'De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía'. Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph T. Snow*, New York, HSMS, II, 2010, pp. 266-288.

A. REY, *Índice de nombres propios y de asuntos importantes de las Cantigas de Santa María*, in «Boletín de la Real Academia Española», 14, 1927, pp. 327-356.

B. K. REYNOLDS, *Gateway to Heaven. Marian Doctrine and Devotion. Image and Typology in the Patristic and Medieval Period. Volume 1: Doctrine and Devotion*, Hyde Park, New York, New City Press, 2012.

J. C. RIBEIRO MIRANDA, *Cantar ou Cantiga? Sobre a designação genérica da poesia galego-portuguesa*, in M. Brea - S. López Martínez-Morás (edd.), *Aproximacións ao estudo do Vocabulario trobadoresco*, Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2010, pp. 161-179.

I. RODRÍGUEZ MOYA, *Fernando III, el Santo. Iconografía de la historia sacra de los reyes de España*, in C. Kunst - V. Marsá (edd.), *Memoria y olvido de la historia. IV Coloquio Internacional del Grupo de Investigación Histórica 'Potestas'*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2006, pp. 99-127.

L. RUBIO GARCÍA, *En torno a la biblioteca de Alfonso X el Sabio*, in F. Carmona - F. J. Flores (edd.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional (Murcia, 5-10 marzo 1984)*, Murcia, Universidad de Murcia, Departamento de Literaturas Románicas, 1985, pp. 531-551.

G. A. RUNNALLS (ed.), *Le miracle de l'enfant ressuscité, quinzième des 'Miracles de Notre Dame par personnages'*, Genève- Paris, Droz-Minard, 1972 [«Textes littéraires français», 182].

R. RUSCONI, *Santo Padre, Padre Santo: a proposito del riconoscimento della santità dei romani pontefici*, in A. Bartolomei Romagnoli et alii (ed.), *Hagiologica. Studi per Réginald Gregoire*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, I, pp. 11-23 [«Bibliotheca Montisfani», 31].

S. RYAN, *'I, too, am a christian': early martyrs and their lives in the late medieval and early modern manuscript tradition*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 193-205 [«Studies in church history», 47].

H. SALVADOR MARTÍNEZ, *Afonso X, el Sabio. Una biografía*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2003.

J. SÁNCHEZ HERRERO, *La religiosidad personal de Fernando III*, in «Archivo Hispalense», 77, 1994, pp. 471-493.

F. SANTI, *Mariologia e cosmologia nei secoli XI e XII*, in C. M. Piastra - F. Santi (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma (Parma, 19-20 maggio 2000)*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 61-69.

V. SAXER, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Francfort-s. Main-New York, Pater Lang, 1986.

V. SAXER, *Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza' (Rome, 27-29 octobre 1988)*, Roma, Palazzo Farnese, École Française de Rome, 1991, pp. 321-331 [«Collection de l'École française de Rome», 149].

V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, Roma-Paris, École française de Rome-Diffusion de Boccard, 2001.

C. L. SCARBOROUGH, *Alfonso X: Monarch in search of a Miracle*, in «Kentucky Romance Quarterly», 33, 1986, pp. 349-354.

C. L. SCARBOROUGH, *A holy alliance: Alfonso's political use of marian poetry*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2009.

M. SCHAFER, *A Psalmic Theme in the 'Cantigas de Santa Maria': 'Averte faciem tuam a peccatis meis' as 'Non cates aos meus pecados'*, in D. Paolini (ed.), *'De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía'. Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph T. Snow*, New York, HSMS, II, 2010, pp. 289-307.

S. SILVEIRA LEMOS, *A intercessão mariana em prol da vida nas Cantigas de Santa Maria*, in *Para sempre em mim. Homenagem à professora Angela Vaz Leão*, Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 1999, pp. 488-498.

M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina. Con una introduzione di Giuseppe Lazzati*, Firenze, Sansoni, 1969.

F. L. SINGUL, *Espiritualidad, ritos y simbología en la peregrinación medieval a Santiago de Compostela*, in «El Extramundi y los papeles de Iria Flavia», 16/61, 2010, pp. 129-146.

V. SMIRNOVA, *Le 'récit de miracle' et le genre du miracle (basé sur le "Speculum Historiale" de Vincent de Beauvais, le Miracle 34 dans le recueil de Saint-Victor, les "Miracles de Notre-Dame" de Gautier de Coinci et les "Miracles de Notre-Dame par personnages" d'un auteur anonyme*, in «European Medieval Drama», 10, 2006, pp. 1-9.

J. M. H. SMITH, *Saints and their cults*, in T. F. X. Noble - J. M. H. Smith (edd.), *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 581-605 [«The Cambridge history of Christianity», 3].

J. T. SNOW, *Alfonso X: sus Cantigas de Santa Maria. Apuntes para su (auto)biografía literaria*, in A. Torres Alcalá et alii (edd.), *Josep Maria Solà-Solà: Homage, Homenaje, Homenatge*, Barcelona, Puvill, I, 1984, pp. 79-89.

J. T. SNOW, *El yo anónimo y las Cantigas de Santa María de Alfonso X*, in «Alcanate», 6, 2008-2009, pp. 309-322.

R. W. SOUTHERN, *The English origins of the 'Miracles of the Virgin'*, in «Mediaeval and renaissance studies», 4, 1958, pp. 176-216.

M.-A. STOUCK (ed.), *Medieval Saints. A reader*, Peterborough, Ontario (Canada), Orchard Park, NY, Broadview Press, 1999 [«Readings in medieval civilizations and cultures», 4].

W. STURDEVANT, *The 'Misterio de los Reyes Magos'. Its position in the development of the mediaeval legend of the three kings*, Baltimore, Maryland - Paris, The Johns Hopkins Press - Les Presses Universitaires, 1927, pp. 6-45.

M. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Valores semántico-sintácticos de un verbo muy Mproductivo en la lengua medieval: tornar*, in «Verba. Anuario Galego de Filoloxía», 26, 1999, pp. 311-325.

M. TARAYRE (ed.), *La Vierge et le miracle: le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais*, Paris, Honoré Champion, 1999.

A. THACKER, *Popes, Patriarchs and Archbishops and the Origin of the Cult of the Martyrs in Northern Italy*, in «Studies in Church History», 47, 2011, pp. 51-79.

A. THACKER, *Popes, patriarchs and archbishops and the origins of the cult of the martyrs in northern Italy*, in P. Clarke - T. Calydon (edd.), *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Suffolk - Rochester, NY, The Boydell Press, 2011, pp. 51-55.

S. THOMPSON, *Motif-Index of folk literature*, Bloomington, 1955-1958.

R. M. THOMSON - M. WINTERBOTTOM, *William of Malmesbury. Miracles of the blessed virgin Mary*, Woodbridge, The Boydell Press, 2015.

J. TRULHÁŘ, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum, qui in c. r. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Pragae, sumptibus regiae Societatis scientiarum bohemicae, II, 1906.

E. URBÁNKOVÁ, *Rukopisy a vzácné tisky pražské Universitní knihovny*, Praha, SPN, 1957.

M. VAN UYTFANGHE, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, in G. Luongo (ed.), *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*, Roma, Viella, 1998, pp. 17-48.

A. VACHEZ, *La voie d'Aquitaine et la légende de S. Bonet*, Lyon, Brun, 1882.

F. VALLS TABERNER, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Málaga, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones, Universidad de Málaga, 1991².

K. H. VANDERFORD (ed.), *Alfonso El Sabio. Setenario. Estudio preliminar de Rafael Lapesa*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1995.

A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2011.

Z. VERLATO, *Le vite di santi del Codice Magliabechiano XXXVIII.110 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Un leggendario volgare trecentesco italiano settentrionale. Preceduto dall'edizione, con nota critica, stilistica e linguistica, del codice Ashburnhamiano 395 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (XIV sec.)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2009.

C. VINCENT-CASSY, *El rey Fernando III El 'Santo' no fue canonizado*, in «Andalucía en la Historia», 34, 2011, pp. 50-52.

A. VUOLO, *Agiografia d'autore in area beneventana. Le 'Vitae' di Giovanni da Spoleto, Leone IX e Giovanni Crisostomo (secc. XI-XII)*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010.

C. WAHLUND, *Miracle de Nostre Dame, de Saint Iehan Crisostomes et de Anthure, sa Mère, franskt skâdespel från det fjortonde århundradet, efter en handskrift på National-Biblioteket i Paris för första gången utgivet*, Norstedt & Söner, Stockholm, 1875.

H. L. D. WARD, *Catalogue of romances in the Department of manuscripts in the British Museum*, 3 voll., London, Oxford University Press, 1893.

S. WILSON, *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-53.

A. WYREMBEK - J. MORAWSKI, *Les légendes du 'Fiancé de la Vierge' dans la littérature médiévale. Essai de synthèse suivi de plusieurs textes inédits en vers et en prose*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1934.

S. ZINCONE, *Maria nell'opera di Giovanni Crisostomo*, in «Theotokos», 14/1, 2006, pp. 31-41.





O presente traballo ten como obxectivo o de estudar un aspecto ata agora considerado só marxinalmente pola crítica que se ocupou e que se ocupa de *Cantigas de Santa Maria*, é dicir a tipoloxía de santidad representada nos varios textos, as modalidades coas cales a santidad está representada nas *Cantigas* e promovida na corte de Afonso X, así como a súa relación coa tradición haxiográfica e miraculística frecuentada polo rei Sabio e o seu *scriptorium* e o uso específico que – nalgúns casos – se fai dela por parte deste último.

A parte inicial está dedicada a demostrar a ausencia de estudos de enfoque haxiográfico e sobre todo haxiolóxico sobre outras figuras intercesorias nas *Cantigas de Santa Maria* para xustificar a necesidade dun traballo que considere tamén distintos personaxes dentro do *corpus* mariano nas modalidades arriba expresadas. Este tipo de enfoque crítico levou tamén á presentación da metodoloxía logo empregada para poder indagar máis a fondo en cal fase da composición dos *miracula* afonsinos se produce o maior grao de orixinalidade na representación dalgunhas figuras de santos, a partir do amplo panorama mariano, é dicir a da ‘crítica das fontes’.

Despois da presentación dun marco teórico sobre os conceptos de ‘santo’ e ‘santidad’ na historia, con unha atención particular reservada ás consideracións e ao significado de tales conceptos ao longo do período afonsí, para que o lector se poida familiarizar cos mesmos principios que serán logo utilizados no momento da análise máis específica dos textos, procedeuse coa compilación dos *nomina sacra* presentes nos textos marianos galego-portugueses para poder confrontar a seguir a selección ofrecida polo rei Sabio, no referente aos ‘santos protagonistas’ (ou sexa, os que actúan activamente no interior dos relatos marianos) cos criterios de escolma adoptados por outros coñecidos autores marianos (ou en coleccións anónimas amplamente difundidas), nos séculos precentes. Neste proceso privilexiáronse as obras que tal vez puideran constituir un punto de referencia para o rei castelán, tanto a nivel de contido como no da estrutura xeral sobre a cal moldear a súa colección.

Nesta fase de estudo, detectouse unha uniformidade substancial no criterio de selección dos *nomina sacra* permanecendo, polo tanto, en liña coa tradición miraculística mariana clásica, así como coa inclusión de milagres en que participaban diversas figuras de santos xa amplamente relacionados co discurso mariano dende as máis antigas testemuñas do xénero. Sen embargo, unha primeira mostra de orixinalidade ten que ver coa inclusión dalgunhas figuras contemporaneas ao período de actividade de Afonso X e relacionadas cos novos paradigmas e modelos da santidad tal como fora concebida e percibida no sec. XIII (san Fernando III e san Domingo), e coa recuperación doutras figuras que, malia pertenceren á máis ampla tradición

anterior dos miracula marianos, raras veces están presentes nas coleccións de milagres transmitidas ata ao día de hoxe.

Tendo en conta estas observacións en relación á recollida dos materiais na corte do monarca castelán, procedeuse seguidamente a unha análise máis pormenorizada para intentar detectar a orixinalidade afonsí máis destacable á hora da composición en galego-portugués dos *miracula* relacionados coa presenza de algunhas figuras de virtuosos. Despois de ter seleccionado, entre os ‘santos protagonistas’ enumerados, aqueles que – sexa por tipoloxía da santidad tradicionalmente representada sexa pola ausencia de estudos particulares e á escaseza de textos que recollan as súas vidas nas coleccións universais – poderían amosar a orixinalidade afonsina tanto na escolla destes santos para a súa inclusión dentro do *corpus* como a nivel da composición dos textos a partir da tradición miraculística. Así, analizáronse respectivamente os casos dun santo bispo (*san Bonito de Clermont*, CSM 66), dun santo Doutor da Igrexa (*san Xoán Crisostomo*, CSM 138), dun santo monarca (*san Fernando III*, CSM 292) e dun santo papa (*san Liberio*, CSM 309).

Para todos estes santos que, por unha parte, consituen unha proba dunha orixinalidade no proceso de inclusión (aínda que menos marcada), detectouse aínda a maior orixinalidade afonsí no momento da súa ‘adaptación’ ao marial do rei Sabio gracias a unha análise comparada coa tradición de referencia. Esta mostra particular permitiu tamén avanzar algunhas hipóteses sobre o uso da santidad por parte de Afonso, debuxando as súas estratexias de presentación non só en relación coa ‘moda’ do tempo canto á consideración das calidades que informaban sobre a santidad dun fiel, mais tamén canto aos obxectivos singulares (a maioría das veces de carácter político) que o rei se plantexaba a través das súas composicións e que saían da autoreferencialidade dos textos.

En todos catro os casos escollidos para a análise central do presente traballo, revelouse unha orixinalidade de presentación, en cada ocasión con características peculiares. Adentrándonos xa nos detalles máis específicos, no caso da figura de *san Bonito de Clermont* (CSM 66), emblema da santidad dos obispos, detectouse a vontade de acrecentar os trazos necesarios para poder subliñar, a través deste personaxe, os aspectos da santidad relacionados coa posición de mando no ámbito relixioso, podendo interpretarse neste xogo un intento de actualizar a súa figura achegándoo a un modelo de santidad na súa maioría promovido polos ‘laicos’ do tempo. Canto ao exemplo de *san Xoan Crisóstomo* (CSM 138), figura tradicional de *Doctor Marianus*, o santo debuxouse cunha caracterización destinada a subliñar a súa componente máis penitencial, partindo dunha tradición miraculística escasa pero compacta, para logo alcanzar na cantiga afonsina o grao de peregrino, achegando así a súa figura a aquela que tiña que ver cun modelo piadoso de gran fortuna no curso do sec. XIII. Pero ao mesmo tempo, un elemento absolutamente novidoso con respecto á tradición máis popular, resultou que nas CSM, a imaxe do santo foi recuperada cunha dimensión máis tradicional ao facer alusión con gran detalle ás obras nas cales o santo tiña defendido a persoa de Maria, xa que o texto afonsino sinala os seus estudos

relacionados con obras coñecidas no Occidente europeo naquela época. A segunda parte deste capítulo central do presente estudo, dirixiuse a atención cara ás figuras de san Fernando e de san Liberio, é dicir un santo rei e un santo papa, subliñando a orixinalidade afonsina ao aproveitar estas figuras para actualizar o discurso sobre a santidad e, ao mesmo tempo, para facelas partícipes dos obxectivos que dirixen a súa axenda política (textos propagandísticos).

Na última parte deste estudo procedeuse á investigación sobre aqueles santos que, aínda que non pertencen á tradición do milagro narrativo mariano, aparecen tradicionalmente vencellados á súa figura: son os ‘santos non protagonistas’. Unha escolma entre os varios nomes citados ao longo de todo o *corpus* do rei Sabio (moitos dos cales son de extracción bíblica), permitiu destacar o seu uso e valor en varios ámbitos, xa sexan temáticos ou formais. Analizáronse polo tanto varios casos. Nalgúns deles detectouse a necesidade, por parte de Afonso X, de ter a disposición materiais ‘de auctoridade’ para inxectar máis credibilidade e exemplaridade a novos prodixios marianos, lexitimándoos tamén no presente da corte castelá. Outros santos, ao contrario, responden a necesidades de tipo retórico ou están mencionados como garantía dos feitos relatados (sempre para achegarse a aquel peso de auctoridade buscado polo rei Sabio para os seus milagros) tanto polas propias voces poéticas como pola voz narrativa. Un caso á parte ten que ver, ao final, con algunhas figuras que, aínda que non pertencen strictu sensu ao corpus dos santos non protagonistas, o son só polo feito de protagonizar excursus bíblicos que teñen que ver con narracións enteiras sobre a biografía de Maria e de Cristo. Análizáronse, a respecto disto, os casos de san Xoaquín e de santa Ana, así como o dos reis Magos: no que se refire a toda esta serie, detectouse tamén un tratamento das figuras ca intención de facelas destacar, a partir das noticias presentes nos Apócrifos, dentro dun paradigma de santidad particularmente recoñecible no séc. XIII.



TESE DE DOUTORAMENTO

Le *Cantigas* dei santi nello *scriptorium* del re Alfonso X Il Saggio

II

Asdo.

Manuel Negri

DEPARTAMENTO DE FILOLOXÍA GALEGA
PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN ESTUDOS MEDIEVAIS
FACULTADE DE FILOLOXÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2017

Indice

1	Presentazione	5
2	Criteri di edizione	9
2.1	Criteri per la trascrizione delle fonti monotestimoniali	12
2.2	Scelte grafiche per l'edizione critica del testo volgare toscano	17
2.3	Norme editoriali per la presentazione dei testi galego-portoghesi	19
2.4	Interventi sui testi latini già editi	22
3	Appendice di testi	23
3.1	San Bonito di Clermont	25
3.1.1	Alfonso X, el Sabio, CSM 66	26
3.1.2	William of Malmesbury, <i>De miraculis sanctae Mariae</i> (6)	29
3.1.3	Anon., ms. Paris, BnF, lat. 14,463 (f 33rv)	31
3.1.4	Anon., ms. Paris, BnF, lat. 3,177 (ff 77v-80r)	35
3.1.5	Juan Gil de Zamora, <i>Liber Marie</i> (XVI, 5)	37
3.2	San Giovanni Crisostomo	39
3.2.1	Alfonso X, el Sabio, CSM 138	40
3.2.2	Anon., <i>Miracula beatae virginis Mariae</i> (8)	43
3.2.2.1	ms. Barcelona, AGCdA, Rivipullensis 193	43
3.2.2.2	ms. Lisboa, BN, Alcobacense 39	43
3.2.3	Anon., <i>Li miracoli de senta Maria</i> (6)	45
3.3	Fernando il Santo	47
3.3.1	Alfonso X, el Sabio, CSM 292	48
3.3.2	Anon., <i>Vie des Anciens Pères</i> (18)	52
3.4	San Liberio papa	65
3.4.1	Alfonso X, el Sabio, CSM 309	66
3.4.2	Anon., <i>Versione estesa della leggenda di area italiana (récit primitif)</i>	70
3.4.3	Anon., <i>Versione breve della leggenda di area italiana (lectio brevis)</i>	74
3.4.4	Bartolomeo da Trento, <i>Liber Miraculorum</i> (159)	75
3.4.5	Anon., <i>Libro di miracoli della gloriosa vergine Maria</i> (79)	77
4	Bibliografia	87



1 Presentazione





Vengono qui raccolte, edite per la prima volta o riproposte a partire da precedenti e spesso vecchie edizioni, alcune delle possibili fonti (tra le più significative) che formano la tradizione dei *miracula virginis* versificati nelle CSM 66, 138, 292 e 309, corrispondenti appunto ai sottocapitoli che analizzano i ruoli e le caratteristiche di alcuni dei ‘santi protagonisti’. Tutte le fonti vengono precedute da una nuova proposta critica delle CSM analizzate, testi di riferimento imprescindibili per l’analisi condotta nel primo volume.

La prima ragione per cui si è proceduto con l’allestimento di questo secondo volumetto è per facilitare il confronto tra le parti analizzate di ciascuna CSM con alcuni dei testi menzionati, quelli cioè più rilevanti o costituenti una ben circoscritta tradizione di attinenza, molti dei quali vengono costantemente richiamati nel corso della trattazione. L’aggiunta di un’appendice al termine di ciascun capitolo, con i relativi testi, avrebbe portato di fatto a spezzare la continuità dell’esposizione principale, oltre che a rendere certamente difficoltoso (per via dei continui rimandi da quest’ultima) il confronto tra le varie versioni, obbligando così il lettore a sfogliare più e più volte le pagine.

La seconda ragione nel dedicare una sezione staccata ed apposita ai testi che verranno presentati risiede nella necessità di dare ad alcuni di essi la giusta importanza e lo spazio che meritano. Questo vale soprattutto sia per quelle fonti che si sono rivelate di non facile reperimento, le cui ultime edizioni spesso sono contenute in volumi tardo ottocenteschi (e che meritano dunque di recuperare una maggiore visibilità, nonché modernità nella loro veste grafica), sia per quelle totalmente inedite, per le quali si è sentita la necessità di offrire una proposta critica. Prima di procedere però con la raccolta dei testi nelle varie appendici, si elencano i criteri di edizione adottati per la presentazione degli stessi.



2 Criteri di edizione





Per quanto concerne le fonti inedite monotestimoniali (latine e antico-francesi), si opta per una edizione interpretativa delle carte. Verranno presentati, nell'ordine, i principi che regolano la trascrizione di: a) segni alfabetici e loro forme particolari; b) segni abbreviativi; c) spazi, divisione delle parole e impaginazione; e) segni di interpunzione; f) interventi parziali; g) altre indicazioni (correzioni, aggiunte ecc.) da indicare in nota. Le linee guida di base per la trascrizione vengono riprese da Tognetti¹ confrontate *in primis* con le proposte di Bartoli Langeli, le cui riflessioni per la riproduzione dei documenti risultano però utili anche per i testi letterari. Non si rinuncia inoltre a qualche modifica attingendo ad altri contributi per la resa grafica e l'interpretazione dei testi medievali. Questi cambiamenti si rendono necessari, da una parte, per far fronte alle diverse caratteristiche delle fonti presentate e, dall'altra, per esigenze di chiarezza nella trascrizione. L'obiettivo finale è quello di rendere pienamente fruibili e comprensibili i testi inediti².

Per il *miraculum* in volgare di cui si conoscono più varianti riconducibili ad una stessa collezione (relativo alla CSM 309), si fornisce una nuova proposta critica, seguendo in parte i principi generali di trascrizione. Verranno inoltre aggiunti alcuni criteri specifici di presentazione formale, quali: a) segni ortografici e diacritici; b) segni particolari di interpunzione; c) osservazioni per lo scioglimento della nota tironiana; d) interventi parziali; e) spazi ed impaginazione; f) altre indicazioni: apparato critico e note.

Per le CSM, si seguono i criteri di base tratti dall'edizione delle *Cantigas de Loor* a cura di Elvira Fidalgo Francisco, con qualche modifica³.

Infine, i testi latini già editi vengono ripresi dalle rispettive edizioni. Si interverrà su quest'ultimi solamente a livello formale e in alcuni punti per uniformare la messa a testo a quella dei testi inediti ricavati da un solo testimone.

¹ Cfr. G. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e italiani*, Roma, 1982 [«Quaderni della rassegna degli archivi di stato», 51].

² Sull'adattamento di alcuni criteri, ci si rifà al principio già espresso da Bartoli Langeli, quando afferma che, in un atto di trascrizione paleografica, «la disciplinarietà deve essere il *posterius* e non il *prius* dell'opzione scientifica»; cfr. A. BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi documentari. Riflessioni sulla filologia diplomatica*, in G. C. D'Alessio et alii (edd.), *L'edizione dei testi mediolatini. Problemi, metodi, prospettive. Testi della VIII Settimana residenziale di studi medievali (Carini, 24-28 ottobre 1988)*, Palermo, Officina di studi medievali, 1991, pp. 116-131, a p. 119 [«Schede medievali. Rassegna dell'Officina di studi medievali», 20-21]. Ovviamente, si considerano qui come 'opzione scientifica' i testi raccolti nel loro insieme e non isolati dalle loro funzioni e destinazioni. Le (poche) deviazioni dalla proposta di Tognetti si rifanno dunque a tale principio generale, essendo – lo si ripete – dettate di volta in volta dalle esigenze particolari volte a valorizzare e a rendere più fruibile le varie realtà manoscritte.

³ Cfr. E. FIDALGO FRANCISCO (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria: edición e comentario*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2003, pp. 35-40.

2.1 Criteri per la trascrizione delle fonti monotestimoniali

a) Segni alfabetici e loro forme particolari.

a.1) Si rispetta, quanto più possibile, la grafia del manoscritto.

a.2) Si interviene nella grafia solamente in occasione delle due seguenti evenienze per modernizzarla e normalizzarla, al fine di rendere più fruibile e comprensibile il testo⁴: $j > i$ per tutti i testi (sia volgari che latini) ed introduzione della distinzione moderna tra *u* e *v*, col primo segno utilizzato per indicare la vocale e il secondo per la consonante⁵.

a.4) I dittonghi *ae* e *oe* scritti in nesso vengono trascritti separando le lettere.

a.6) Si riducono gli allografi *f* (*s* alta) e *s* (*s* bassa) alla sola forma per la *s* odierna.

a.7) Le iniziali maiuscole si usano nei seguenti casi: inizio del testo, dopo ogni punto fermo, per nomi e cognomi di persona, toponimi, nomi che seguono quelli di battesimo (professioni e qualificativi come, ad esempio, *Prophete*), nomi comuni di istituzioni ed entità geografico-amministrative poi diventate denominazioni ufficiali, feste ufficiali, nomi *Ecclesia* e *Imperium* quando indicano istituzioni di carattere universale. L'iniziale maiuscola viene utilizzata anche per nomi di popolo, di religione, concetti legati alla dottrina cristiana (*Sanctitatis*) e persone sacre (anche nel caso di un insieme corale, es. *Angelorum*). Per quest'ultime, la maiuscola verrà impiegata in modo che non più di una parola che costituisce i *nomina sacra* ne sia provvista (es. *virgo Maria*)⁶. Relativamente invece ai casi specifici di *sanctus* e *beatus*, questi termini vengono resi con la maiuscola iniziale solo nel caso in cui designino luoghi, chiese o istituzioni o qualora il titolo non sia seguito dal nome del santo a cui ci si riferisce (es. *sancti Bonum*). Per i nomi geografici che contengono il nome di un santo, *Sanctus* si rende con iniziale maiuscola solamente nel caso in cui il nome del santo non sia preceduto da un altro nome⁷.

⁴ Si adottano dunque criteri più interpretativi che diplomatistici, questi ultimi consigliabili per uno studio di carattere paleografico qui non oggetto della nostra tesi; cfr. BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi* cit., p. 129.

⁵ Ci si rifà qui anche alle linee guida internazionali; cfr. R.-H., BAUTIER (ed.), *Normes internationales pour l'édition des documents médiévaux*, in *Folia Caesaraugustana. I. Diplomatica et sigillographica. Travaux préliminaires de la Commission Internationale de Diplomatique et de la Commission Internationale de Sigillographie, pour une normalisation internationale des éditions de documents et un Vocabulaire international de la Diplomatique et de la Sigillographie*, Zaragoza, Cátedra Zurita - Institución Fernando el Católico (CSIC), 1984, pp. 15-64, a p. 43.

⁶ Per i casi invece di *Mater Salvatoris* e *Dei Genitricis* le maiuscole sono per entrambi i componenti del nome, in quanto le persone sacre indicate devono essere ritenute distinte.

⁷ Cfr. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., pp. 25-26.

a.8) L'iniziale minuscola si utilizza in tutti gli altri casi non precedentemente elencati. In particolare, si trascrivono sempre con iniziale minuscola i nomi dei mesi e dei giorni, i titoli, le funzioni e gli aggettivi (anche quelli legati ad una persona sacra)⁸.

b) Segni abbreviativi.

b.1) Tutte le abbreviazioni vengono risolte⁹.

b.2) Sia che si tratti di abbreviazioni sicure o ambigue, le abbreviature si sciolgono sempre nei corrispettivi segni alfabetici secondo la grafia attuale¹⁰. I segni alfabetici frutto dello scioglimento non vanno segnalati in corsivo¹¹.

b.3) La nota tachigrafica (tironiana) indicata, nel manoscritto, col simbolo τ viene sciolta per esteso con *et*, ma solo quando acquista sicuro valore di congiunzione.

b.4) Altri segni convenzionali (o note tachigrafiche) vengono sciolti senza parentesi, sia che si trovino isolati sia all'interno di parola. Vengono sciolti tra parentesi qualora formino parte di un vocabolo più esteso, sempre laddove il contesto fonetico non permetta di pronunciarsi con sicurezza in quanto alla loro resa¹².

b.5) I *nomina sacra* vengono sciolti per esteso, semplificandoli ed adattandoli al sistema linguistico italiano. Non si trascrivono tra parentesi: questo perché alcune lettere che ne formano il compendio non risultano appartenenti al sistema linguistico latino, ma spesso risultano essere delle forme di altri sistemi linguistici, come, ad esempio, quello greco¹³.

⁸ Cfr. BAUTIER, *Normes internationales* cit., p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ Solitamente per i casi che presentano abbreviazioni ambigue, lo scioglimento dei segni viene effettuato tra parentesi tonde. Questo criterio si applica in genere per i seguenti casi: troncamenti dubbi per desinenza o incertezza tra la forma del singolare e del plurale; troncamenti dubbi che non permettono una chiara identificazione della parola, specie se il contesto grafico non risulta chiaro; parole cui lo scioglimento è sicuro, ma incerta risulta la posizione delle lettere nella forma abbreviata (es. *fr(at)is* / *f(rat)ris*). Si sceglie qui di non complicare il testo con queste indicazioni, in quanto non si punta ad uno studio paleografico dei testi. Su questa prassi, cfr. P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, *Cómo editar los textos medievales: criterios para su presentación gráfica*, Madrid, Arco Libros, 1998, p. 94. Si veda anche G. CENCETTI, *Paleografia latina*, Roma, Jouvence, 1978, p. 161 [«Guide allo studio della civiltà romana», 3].

¹¹ Ci si discosta dalle scelte indicate in P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, *La edición de textos españoles medievales y clásicos. Criterios de presentación gráfica*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2011, p. 17, in quanto la scelta grafica di utilizzare il corsivo acquista un senso solo nell'ottica di dare un'idea della realtà del testo manoscritto, cosa che non si configura come l'obiettivo principale del presente lavoro.

¹² Per quest'ultimo accorgimento, volto a ricorrere il meno possibile a scioglimenti tra parentesi, ci si rifà a BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi* cit., p. 129.

¹³ La ragione per cui si opera in tal modo non è volta a contraddire i criteri generali: tali compendi infatti riflettono molte volte una grafia fortemente conservativa e contengono segni che hanno perso qualsiasi riferimento alfabetico, essendo percepiti come veri e propri simboli sacri o, in larga misura, riferiti ad un sistema linguistico non latino (si veda il ben noto caso della *h* nel compendio *IHS* per *Iesus*); cfr. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., p. 38, e il fondamentale CENCETTI, *Paleografia latina* cit., p. 160. Dunque avremo, ad esempio, *Iesus* e *Christus*. Laddove si trovi *Ihesu* con *h* per esteso lo si lascia per il principio di

c) Spazi, divisione delle parole e impaginazione.

c.1) Per la divisione delle parole si segue la prassi odierna.

c.2) Le espressioni già attestate e formate principalmente da avverbi e/o preposizioni vengono mantenute unite (es. *etenim*).

c.3) Per le parole o i toponimi latini composti da due parti, si opera nei seguenti modi: qualora siano formati da due elementi ciascuno in sé declinabile o declinato nel testo (es. *Clarus Mons*), vengono resi separati al di là della presenza o meno della *scriptio continua*; se, invece, uno dei due elementi non appare o non può essere declinato (come i toponimi in cui compare un avverbio iniziale, es. *Superagijs*), allora il nome è da considerarsi come un'unica parola in sede di trascrizione interpretativa¹⁴.

c.4) Si divide il testo in capoversi (o in versi) secondo l'andamento narrativo o ritmico del discorso, tenendo sempre conto della presenza di eventuali segni di pausa, come rubriche volte ad indicare le varie sezioni¹⁵.

c.6) Viene solamente mantenuta ed inserita l'indicazione della divisione dei fogli e delle colonne di scrittura a mero scopo orientativo, nello stile che segue: es. [f 1a], [f 1b], [f 1va], [f 1vb]¹⁶.

d) Segni di interpunzione.

d.1) Si seguono i criteri odierni, tenendo comunque conto degli eventuali segni già presenti nei manoscritti.

d.2) Eventuali citazioni letterali (come, ad esempio, citazioni liturgiche) nonché discorsi diretti verranno indicati sempre tra virgolette basse (« ... »)¹⁷.

rispetto della grafia e di conservazione del modello (si veda il punto a.1). Sulla questione e sui criteri di resa semplificata, cfr. BAUTIER, *Normes internationales* cit., p. 45, e F. VEILLARD - O. GUYOTJEANNIN (coord.), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux. Fascicule I. Conseils généraux*, Comité des travaux historiques et scientifiques. École Nationale de Chartes, Paris, 2005², p. 35 [«Orientations et méthodes»].

¹⁴ Cfr. BAUTIER, *Normes internationales* cit., p. 46; VEILLARD - GUYOTJEANNIN, *Conseils pour l'édition* cit., p. 41.

¹⁵ Cfr. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., p. 54. Per quanto concerne la «disposizione dello scritto» e i «dispositivi di ordinamento e connotazione», secondo una precisa dicitura già adottata da Bartoli Langelì, ci si discosta dalla parziale conservatività dei criteri guida di Tognetti. Citando sempre Bartoli Langelì, si preferisce qui operare non già secondo «conservazione», ma adottando anche per questo aspetto un criterio di piena «leggibilità», suddividendo in opportuni paragrafi il *continuum* manoscritto; cfr. BARTOLI LANGELÌ, *L'edizione dei testi* cit., p. 130. Questo aspetto è ancor più evidente nei testi paraliturgici, liturgici o in quelli che trasmettono miracoli mariani e vite di santi, spesso divisi internamente da varie *lectiones* richiamate da un elemento numerale.

¹⁶ Lo stile compendiato e minimale di tali diciture è l'ideale per non appesantire o addensare troppo il testo con indicazioni eccessivamente lunghe; cfr. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, *Cómo editar* cit., pp. 102-103. Si presuppone dunque col solo numero il *recto* del foglio e si esplicita con *v* il *verso* della carta, oltre ad indicare le colonne di scrittura con lettere alfabetiche minuscole.

d.3) Nel caso di evidenti incisi nel testo, si preferisce non ricorrere alle parentesi tonde, qui utilizzate solamente per indicare scioglimenti ambigui (si veda il punto b.3). Al loro posto, si preferisce invece utilizzare i trattini lunghi (–)¹⁸.

e) Interventi parziali.

e.1) Pur non costituendo ancora un testo critico, le evidenti lacune dovute a guasti meccanici (perdita del materiale di supporto, macchie di varia natura, cancellazioni, abrasioni, tracce di scrittura svanita) vengono sempre segnalate mediante l'utilizzo di parentesi quadre. Queste possono contenere l'integrazione proposta qualora il testo risulti già parzialmente emendabile a partire da altre redazioni; qualora non proposta, in quanto il testo si rivela ignoto, si indicano tanti puntini quante sono presumibilmente le lettere mancanti.¹⁹

e.2) Le lacune superiori ad un rigo di scrittura vengono indicate con tre puntini racchiusi da parentesi quadre ([...]), informando in nota sulla lunghezza complessiva del guasto²⁰.

e.3) Le eventuali integrazioni editoriali, qui ridotte al minimo – e laddove non vi siano evidenti lacune –, vengono indicate tra parentesi angolari (< ... >)²¹.

e.4) Gli spazi lasciati in bianco vengono riempiti con asterischi (*) quante sono le lettere possibili non presenti, calcolate sulla base dell'*usus scribendi* e dello spazio utilizzato dal copista nelle altre righe complete del testo.

e.5) Le parole espunte, vestigio dunque di correzioni su errori incipienti, non vengono mantenute a testo, ma solamente indicate in nota²².

e.6) Per i passi corrotti – dunque illeggibili o parzialmente leggibili – si appongono *cruces* all'inizio e alla fine delle sezioni interessate († ... †).

¹⁷ Come già precisato ulteriormente in TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., p. 58, le virgolette verranno chiuse e poi riaperte nel caso in cui si trovino parole che spezzano il discorso diretto come *dixit*, *inquit*, *scripsit*, e nel caso in cui le singole citazioni arrivino a contenere parole o commenti dell'autore.

¹⁸ Si diverge da quanto sostenuto da Bartoli Langeli che, suggerendo l'utilizzo delle parentesi tonde, dichiarava altresì «impossibile la confusione con la segnalazione degli scioglimenti dubbi» nell'adozione di tale punteggiatura; cfr. BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi* cit., p. 130. Per garantire una piena leggibilità ed evitare ambiguità si ritiene qui doveroso ricorrere ad altri segni interpuntivi.

¹⁹ Queste vengono calcolate approssimativamente misurando lo spazio di scrittura mancante, in relazioni ad altri *loci* simili nel manoscritto.

²⁰ Cfr. anche VEILLARD - GUYOTJEANNIN, *Conseils pour l'édition* cit., p. 22.

²¹ Riguardano soprattutto le iniziali rubricate non tracciate. Ampio uso se ne fa invece nella proposta del testo volgare già menzionato, come risultato di una già piena proposta critica del testo.

²² Come consigliato in *Normas de transcripción de textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1944, e in TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., p. 61.

f) Altre indicazioni (correzioni, aggiunte...) da indicare in nota²³.

f.1) *Marginalia* e segnalazioni di eventuali aggiunte nell'interlinea del testo. Qualora si tratti di glosse o rubriche, non verrà effettuata una trascrizione separata dal testo, ma si richiamerà la presenza dei segni a margine solamente in nota.

f.2) Segni che rappresentano correzioni effettuate sul testo. In nota verrà specificato se la correzione risalga al copista del testo principale o ad altre mani posteriori alla sua redazione. Si distinguerà inoltre tra correzioni per sostituzione o *per addenda*.

f.3) Notizie su tratti abbreviativi obsoleti ed indicazione di letture incomplete.

f.4) Brevi descrizioni di segni abbreviativi di dubbia interpretazione o semplicemente inusuali.

f.5) Presenza di caratteri ambigui dal punto di vista paleografico.

f.6) Chiarimenti quanto alle lezioni integrate tra parentesi angolari.

²³ Indicare in BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi* cit., p. 131, come «segni della genesi del testo», da indicare appunto in nota lasciando a testo la «lezione definitiva e intenzionale».

2.2 Scelte grafiche per l'edizione critica del testo volgare toscano

Valgono tutti i criteri già indicati in precedenza per i testi mediolatini monotestimoniali (soprattutto per quanto riguarda i segni ortografici e diacritici, gli spazi, l'impaginazione e i segni interpuntivi), ma con alcuni punti specifici che vengono aggiunti in seguito.

a) Segni ortografici e diacritici.

a.1) Non si utilizza il punto in alto, seguito da spazio, dopo la proclitica la cui lettera finale risulta alterata per effetto dell'iniziale della parola che segue²⁴. Si procede infatti alla semplificazione delle doppie registrate nel testo per effetto del raddoppiamento fonosintattico (es. *e ·lla > e la*).

a.2) Gli apostrofi vengono utilizzati secondo l'uso corrente.

a.3) Gli accenti vengono posti secondo il sistema linguistico adottato dal copista²⁵.

a.4) In caso di unione grafica di parole logicamente distinte nella grafia secondo l'uso moderno (ma non sempre disgiunte tra loro relativamente alla fonetica) e in presenza di aferesi, la parola apostrofata viene scritta staccata da quella che precede utilizzando un apostrofo attaccato alla prima lettera della parola interessata (es. *lo 'imperatore*).

a.5) Sempre in caso di unione grafica di parole logicamente distinte, in caso invece di elisione, la parola che la presenta viene scritta staccata da quella che segue aggiungendo un apostrofo attaccato all'ultima lettera della parola interessata, seguito da spazio (es. *ch' ella*).

b) Osservazioni particolari per lo scioglimento della nota tironiana.

b.1) Tutte le osservazioni che fanno capo a varianti formali incontrate durante il processo di trascrizione delle carte dei manoscritti verranno indicate in nota.

b.2) La nota tironiana τ , sciolta in contesti mediolatini in *et* reiterando dunque la grafia originaria, viene risolta semplicemente con *e*. Nel nuovo contesto volgare quattrocentesco, la lettura e la percezione della congiunzione risulterebbe infatti confinata alla sola vocale²⁶.

²⁴ Cfr. BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi* cit., pp. 129-130.

²⁵ Cfr. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione* cit., p. 29.

²⁶ Anche la congiunzione *et*, qualora scritta per intero, viene edita con la sola vocale. Per l'annosa questione, si rimanda all'ottimo e recente contributo che la riassume: L. ZULIANI, *Ancora sulla grafia degli*

b.3) La nota tironiana viene sciolta e dunque edita in *e* anche nei casi che seguono, i quali mostrano chiaramente quale fosse il valore fonetico percepito dallo scrivente: qualora faccia parte di una parola nella quale esprime in modo inequivocabile il solo valore di vocale, sostituendosi al grafema per la *e* (es. $\tau lla > ella$); qualora lo richieda il contesto fonetico, come in casi particolari di raddoppiamento fonosintattico delle consonanti iniziali di parola che si trovino tra due vocali, la prima al termine della parola che le precede, la seconda dopo la consonante nella stessa parola: es. $\tau ssono > e sono$; $\tau ccaduta > è caduta$; $\tau lla > e la$ ²⁷.

c) Osservazione particolare per lo scioglimento dei *nomina sacra*.

c.1) Dato il contesto linguistico volgare, i *nomina sacra* in compendio verranno sciolti ed editi nella seguente forma: *Iesu, Cristo* ecc. Si elimina dunque, nel caso di *Cristo*, la grafia conservativa con *h* (*Christus*). Si mantengono le grafie conservative (es. *Ihesu*) solamente nel caso in cui vengano espressamente indicate da tutta la tradizione, dunque qualora il nome sia scritto per esteso e non oggetto di compendio.

d) Struttura dell'edizione del testo.

d.1) L'edizione, frutto della collazione e delle decisioni editoriali prese nel corso del lavoro, sarà composta da: testo critico suddiviso in paragrafi logici (anche sulla base del *récit* latino del quale ne costituisce una versione volgarizzata), apparato critico di tipo positivo riportante unicamente le varianti sostanziali per non appesantire troppo la proposta critica nel suo insieme (lezioni equivalenti, omissioni, errori palesi), note a piè di pagina volte a chiarire alcune decisioni in sede critica e ad acclarare alcune questioni ritenute importanti anche riguardo alla tradizione manoscritta censita.

antichi e le edizioni dei moderni, in P. Italia - G. Pinotti (edd.), *Editori e filologi. Per una filologia editoriale*, Roma, Bulzoni, 2014, pp. 171-179, a p. 179 [«Studi (e testi) italiani», 33].

²⁷ È proprio l'eventualità degli esempi riportati che conferma, talvolta, il valore fonetico reale della congiunzione ancora resa mediante il ricorso alla nota tironiana τ (= *et*), dunque a discapito di un valore grafico generalmente conservativo, ovvero una grafia, per dirla con Beltrami, puramente "culturale".

2.3 Norme editoriali per la presentazione dei testi galego-portoghesi

a) Unione e separazione di parole.

a.1) In linea generale, si segue la prassi del galego attuale.

a.2) Si scrivono unite forme del tipo *eno* (es. *eno tempo*; *eno caminno*)²⁸, *todavia*, *demais* e *consigo*.

a.3) Si scrivono separate, al contrario, *por én* e *por ende* (*por end'*) con valore congiuntivo/causale.

a.4) Si rispetta l'assimilazione consonantica presentata dai testimoni e si procede parimenti ad editare unite le forme *polo*, *pola* e *poilo*²⁹.

a.5) Per le forme già contratte nell'ortografia attuale e pertanto non segnalate con apostrofo, come *dest'*, *desta*, *desto*, *deste*, *destas*, non si impiega nessun segno: verranno pertanto scritte unite.

a.6) Per le forme contratte che, al giorno d'oggi, non vengono scritte ortograficamente unite, si ricorre invece all'apostrofo a separare i due elementi (es. *d' ali*).

a.7) Le forme atone enclitiche vanno unite al verbo. Si riportano i seguenti esempi, tutti tratti dai testi editi: *disselles*, *contandolle*, *deume*, *mandaronlle*, *deronlle*.

a.8) Nel caso di mesoclisi, il pronome si scrive unito al verbo principale, mentre l'ausiliare si indica in modo separato con un apostrofo (es. *irm' ia*; *irs' an*).

a.9) Viene indicata invece con un trattino l'assimilazione che si produce tra una forma verbale che termina in *-r* o *-s* e l'articolo, come nei seguenti esempi: *faze-la*, *preça-las*.

a.10) Le elisioni si indicano mediante apostrofo. Le occorrenze a riguardo sono molte, qui si indicano solamente alcuni esempi, sia che si tratti di nomi, pronomi, aggettivi, verbi o avverbi: *dest' un*; *quant' ele*; *muit' amigo*; *s' acordavan*; *meant' agosto*; *quant' aquel*; *m' oen*; *sant' om*; *quand' est' oia*; *diss' el*; *com' aprendi*.

²⁸ Si tratta del frutto di assimilazione dell'-n della preposizione *en* con la *l*- (iniziale) dell'articolo determinativo nella sua forma arcaica. La *scriptio continua* è qui raccomandata in quanto la forma già testimonia quella fase che culminerà poi nella contrazione totale nelle forme moderne del galego *no* e *na*; cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas de Loor* cit., p. 35.

²⁹ Per altre forme, invece, è da notare la coscienza del pieno valore consonantico della *-s* finale, tanto in *To* e *T* come in *E* anche qualora le forme siano diverse. Si veda il caso delle lezioni *pois la* e *pois a*. In tal caso si propende per la scelta di quest'ultima forma, rispettando comunque quella piena.

b) Resa della nasalità.

b.1) Si procederà con lo scioglimento del *titulus* per la nasale solamente nel caso in cui il segno stia ad indicare una nasale implosiva alla fine di sillaba o di parola (es. *tan*; *tangia*).

b.2) Nel caso in cui invece il *titulus* risulti essere al di sopra di una vocale nasalizzata, risultato di una caduta di un *-n-* intervocalico, questo viene conservato al di sopra della stessa vocale toccata da nasalizzazione (es. *vẽo*; *tẽer*; *bẽeita*; *bẽeizia*).

b.3) Stando alla grafia attuale, prima delle occlusive bilabiali /p/ e /b/, la consonante nasale risolta si indica con *m* (es. *sempre*; *emperador*).

b.4) La nasale palatale si indica con il digrafo *-nn-* (es. *sonnado*; *ponnamos*; *compannia*; *reinna*; *caminno*).

c) Resa di altre grafie.

c.1) I grafemi *i*, *y* e *j* con valore di vocale palatale i vengono resi semplicemente con *i* (es. *viu*; *oirán*; *ia*; *oia*). Si mantiene *j* solamente per indicare la fricativa prepalatale sonora, come, ad esempio, nei casi di *eigreja*, *jazendo*, *seja* o *ja*.

c.2) Si impiega la grafia *u* con valore vocalico e *v* con valore consonantico, come già visto per le altre sezioni di questi criteri.

c.3) Per le occlusive velari sorde e sonore si procede nel modo seguente. Per le sorde, si utilizzano le grafie *ca*, *que*, *qui*, *co* (es. *carne*; *aquesta*; *aqui*; *compannia*). Per le sonore, si adottano le grafie *ga*, *gue*, *qui*, *go*, *gu* (es. *logar*; *guisa*). Si conservano le forme come *quando* e *quanto*, poiché in tal caso la grafia risponde alla pronuncia della semivocale. Infine, qualora la velare sonora entri in contatto con *e* per fonetica sintattica, viene aggiunta dopo quest'ultima una *u* affinché il digrafo risultante restituisca la pronuncia corretta della velare: es. *logu' el*; *rogu' e*; *erguesse*.

c.4) Per la laterale palatale si impiega il digrafo *-ll-* (es. *maravilla*; *filla*; *ollos*; *fillou*).

c.5) Come di consueto, per l'affricata predorsale sorda (poi fricativa a partire dal XIII sec.), si impiegano *c* davanti a *e*, *i* (es. *naceu*; *apareceu*) e *ç* davanti alle vocali *a*, *o*, *u* (es. *esperança*; *coraçon*). Per la affricata (più avanti fricativa) predorsale sonora si impiega *z* (es. *fazer*; *dizede*).

c.6) Quanto alle fricative apicali sorda e sonora, viene mantenuta la distinzione tra *-s-* e *-ss-* in posizione intervocalica (es. *fremosa*; *esposa*; *disse*; *fezessen*; *missa*; *vosso*).

c.7) La fricativa prepalatale sonora si indica con *j*, laddove nella tradizione manoscritta tale valore venga reso con *i* (*iazia* = *jazia*). Se nel testo la fricativa viene indicata con *g*, tale grafia viene mantenuta (es. *Virgen*; *gente*).

d) Altri interventi sulla grafia.

d.1) Vengono eliminate tutte le consonanti doppie ad inizio di parola, tranne alcune -*ss-* e -*rr-* intervocaliche. Si procede a tale riduzione anche in quei casi in cui le doppie si trovino tra consonante e vocale (es. *ssa* = *sa*; *sse* = *si*; *sse* = *se*; *onrra* = *onra*).

d.2) Si eliminano le *h* etimologiche (*Jhesu* = *Jesu*; *Johan* = *Joan*; *hũa* = *ũa*).

d.3) La congiunzione espressa dalla nota tironiana τ viene sempre trascritta come *e*.

e) Aggiunte: segni ortografici, diacritici e punteggiatura.

e.1) Per l'accentuazione, si segue la norma del galego attuale, ma sempre limitando l'impiego degli accenti all'uso diacritico. Alcuni esempi: *e* = *e* (congiunzione) / *é* (verbo); *mais* = *mais* (congiunzione) / *máis* (avverbio); *nos* (pron. atono) / *nós* (pron. tonico).

e.2) La maiuscola si usa dopo il punto, all'inizio di strofa, per nomi propri, persone sacre e appellativi. La maiuscola viene impiegata anche nel caso di aggettivi o pronomi lessicalizzati come nomi propri, spesso indicanti persone divine (es. *madre* = *Madre*; *padre* = *Padre*; *reinna* = *Reinna*). *Sennor* va in minuscolo (qualora non si trovi ad inizio di frase o strofa) in quanto riferito a Maria, per differenziarlo dal *Sennor* (con maiuscola) avente generalmente come referente Dio. Nel caso invece in cui gli aggettivi legati ai nomina sacra compaiano assieme a quest'ultimi, la maiuscola viene riservata solamente al nome (es. *virgen Maria*). Nel caso specifico di *madre*, questo andrà in minuscolo qualora si riferisca solamente alla maternità di Maria.

g) Struttura dell'edizione del testo.

g.1) Nel margine sinistro del testo, le sigle *E* ed *R* segnalano l'epigrafe e il *refrán*, mentre i numeri indicano la progressione delle strofe. Si procede invece alla numerazione dei versi sul margine destro. Al testo si fa seguire l'indicazione dei fogli che questo occupa nei manoscritti e un apparato critico in due fasce: la prima con le varianti sostanziali e gli errori palesi, la seconda con le varianti formali e le forme 'scartate'. L'ultima sezione è dedicata alle note di carattere linguistico ed osservazioni sul testo. Altre informazioni vengono riservate ad eventuali note a piè di pagina.

2.4 Interventi sui testi latini già editi

Vengono riprodotti così come appaiono nelle edizioni di riferimento. Si procederà comunque, di volta in volta, alla modernizzazione dei criteri per la presentazione grafica dei testi qualora le edizioni risultino particolarmente obsolete³⁰. Tali interventi, non invasivi, sono i seguenti:

- a) Introduzione della distinzione moderna tra *u* e *v*, col primo segno utilizzato per indicare la vocale e il secondo per la consonante (si veda già al punto a.2 per i criteri di trascrizione presentazione dei testi inediti e monotestimoniali)³¹.
- b) Revisione dell'impiego delle maiuscole ad inizio di parola (per cui si rimanda ai criteri già esposti al punto a.9).
- c) Revisione dell'utilizzo dei segni ortografici.
- d) Revisione della messa a testo con relativa suddivisione in paragrafi, anche per agevolare il confronto con le sequenze delle varie *CSM*.

³⁰ Cfr. il caso dell'edizione di Guglielmo di Malmesbury per la *CSM* 66.

³¹ Le edizioni più antiche infatti, adottando una prassi oggi sconsigliata, continuano ad utilizzare lo stesso segno per riferirsi ai due valori. Per esigenze di chiarezza e per rendere pienamente fruibili i testi, si rende necessario quindi intervenire su quanto già edito, senza tuttavia alterare la proposta critica dei precedenti editori.

3 Appendice di testi





3.1 San Bonito di Clermont



3.1.1

Alfonso X *et alii*, CSM 66 (segunda metà del XIII sec.)

- E** [E]sta é como Santa Maria fez a un bispo cantar missa, e deull' a vestimenta con que a dissesse, e leixoulla quando se foi.
- R** *Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 1** Os que m' oen cada dia
e que m' oirán, 5
de grado lles contaria
miragre mui gran
dun bon bispo que avia
en Alverna, tan
santo que viu sen contenda, 10
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 2** Na capela u jazia,
a do Bon Talan. 15
Vêo con gran compannia
desses que estan
ante Deus e todavia
por nós rogarán
que El de mal nos defenda. 20
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 3** E a seu destro tragia
sigo san Johan, 25
que ll' enton assi dizía:
«Quaes cantarán
a missa que converria,
ou quaes dirán
toda a outra leenda? 30
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 4** E dize, quen seria
vosso capelan?». 35
E ela lle respondia:
«O bispo que man
aqui, que sempre perfia
fillou e afan
por mi en esta prebenda». 40
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*

- 5 E logo pera el ia
e diss' ao san- 45
t' om': «Aquesta missa dia,
e responderán
esta santa crerizia,
que ben saberan
responderti sen emenda». 50
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 6 O bispo, quand' est' oia,
logo manaman 55
as vestimentas pedia;
e taes llas dan
que ome non poderia
preça-las de pran
nen a compra nen a venda. 60
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 7 E pois que se revestia,
come sancristan 65
san Pedr' o sino tangia,
e os outros van
cantand', e el bõeizia
o vinn' e o pan
como a lee comenda. 70
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*
- 8 E pois a missa compria
ben sen adaman, 75
diss' a Virgen: «Eu irm' ia,
e todos irs' an;
mais o que ti eu dad' avia
non o levarán,
pois ti o dei por oferenda». 80
*Quantos en Santa Maria
esperança an,
ben se porrá sa fazenda.*

To (78), ff 99v-100v

T (66), f 97v

E (66), f 85rv

R [E]sta é como Santa Maria fez a un bispo cantar missa, e deull'a vestimenta con que a dissesse, e leixoull'a quando se foi **T**] [C]omo santa maria fez a un bispo cantar missa e deulle vestimenta con que a dissesse e leixoulla quando se foi. e começa assi. E | Esta .Lxxviii^a. é como santa maria fez a un bispo cantar missa e deulla vestimenta con que a dissesse e leixoulla quando se foi **To** | **[E]sta é como T**] Esta .Lxxviii^a. é como **To** | [C]omo E | **deull' a To T**] deulle E || **dissesse To T**] dissese E

10 viu To T] mui E **11 Quantos en To E**] (Q)uantos en T **16 compannia To T**] companna E **22 esperança an, | ben se porrá sa fazenda To E**] *om.* T **23 porrá E**] pora > porra (correzione) **To** **30 toda a To T**] tod' a E **32 esperança To E**] sperança T **39 afan To T**] affan E **40 en esta T E**] en ēesta (en en esta) **To** **42 esperança To E**] sperança T **43 porrá sa fazenda To T**] *om.* E **45 diss' ao To T**] disse ao E **48 crerezia T**] crerizia **To E** **50 ti To T**] y E | **emenda To E**] enmenda T **52 esperança To E**] sperança T **53 sa fazenda To T**] *om.* E **56 pedia To E**] pidia T **65 sancristan E**] sacristan **To T** **66 tangia To T**] tagia E **68 bēezia To T**] bēezia E **69 vinn To E**, vyn T **74 pois a E**, pois la **To T** | **compria To T**] comprida E **78 ti To T**] *om.* E **80 ti o To T**] to E | **oferenda To**] offerenda T E

5 oirán, oiran **To T E** **10 viu To**, vyu T **14 jazia**, iazia **To T E** **25 Johan**, iohan **To T E** **33 sa To E**, ssa T **43 sa To**, ssa T **44 ia**, ya **To T E** **53 sa To**, ssa T **54 oia**, oya **To T E** **63 sa To E**, ssa T **64 se E**, sse **To T** **73 se To E**, sse T | **sa To E**, ssa T **76 ir-m' ia To E**, irmya T **77 irsan**, irssan **To T**, yrssan E **80 dei To T**, dey E **83 se To E**, sse T | **sa To E**, ssa T

Note:

23 porrá: si tratta di una correzione presente in **To**, come già segnalato puntualmente in Schaffer-Monteagudo³².

30 toda a: e non *tod' a* come in **E** per via del computo metrico. Vi è pure una parvenza di segno grafico sopra la prima *e* di *leenda*. Potrebbe trattarsi di una nota paratestuale ad indicare la lettura in dialefe. La forma viene inserita tra le varianti sostanziali in quanto, in tal caso, l'eventuale elisione genererebbe un verso ipometro.

32 esperança: la forma *sperança*, attestata graficamente in **To** ed **E**, non trova occorrenze nel lessico galego medievale. METTMANN, editando la CSM 115, ne avalla una occorrenza al v. 11: «da mui nobre sperança»³³. Ma qui, probabilmente, ci si trova di fronte ad una lettura errata del verso che sarebbe piuttosto da rendere, mediante elisione, con «da mui nobr' esperança». Tale lettura interessa una grafia di contrazione già riscontrabile in altri loci del *corpus* delle CSM. Si veda, a tal proposito, il v. 32 della CSM 352 («grand' esperança») o il v. 9 della CSM 265 («firm' esperança»).

40 en esta: si rileva qui un errore incipiente nello scioglimento della preposizione *en*. Tale eventualità porterebbe a pensare all'esistenza di un codice di lavoro previo contenente la forma abbreviata *ēesta*. In seguito, nell'atto di copia, il copista avrebbe quindi finito per incappare in un pleonasmo grafico.

45 diss' ao: ancora una volta la variante formale di **E** (*disse ao*) provoca delle conseguenze sul piano metrico, rendendo di fatto il verso ipometro. Deve dunque essere considerata come errore. Si adotta quindi la grafia di **To** e di **T**, come già indicato da METTMANN.

48 crerezia: viene qui adottata tale forma, sulla base della necessità di uniformare le lezioni presenti nel *corpus* delle CSM. La forma scelta viene attestata in **T**, sebbene la variante *crerizia*, con assimilazione totale regressiva della vocale atona, si configura come una variante adiafora del tutto legittima. METTMANN non si sbilanciava a favore della prima, in quanto nella sua edizione critica licenzia sia la variante *crerizia* (cfr. CSM 66, v. 43; 253, v. 73; 285, v. 10), sia la forma *crerezia* (cfr. CSM 11, v. 90; 115, v. 150; 125, v. 96; 208, v. 47; 405, v. 43).

60 compra: si risolve la nasale con *m* così come appare nella veste grafica di **T** e per modernizzare la grafia (in accordo con i punti programmatici di edizione). Si innova quindi rispetto a METTMANN che opta per *conpra* (non attestato comunque con la nasale *n*).

67 outros: la forma *outros* è propria anche di **To**³⁴.

³² Cfr. M. E. SCHAFFER - H. MONTEAGUDO (edd.), *Alfonso X, O Sabio. Cantigas de Santa Maria: Códice de Toledo (To)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2010.

³³ D'ora in avanti, per i testi per i quali si invita al confronto con l'edizione Mettmann, si rimanda alla bibliografia di riferimento alla fine del presente volume.

³⁴ Su questo, si segnala l'errore di lettura riscontrato nell'edizione facsimilare già citata, in quanto riporta la forma *otros*, non presente in quel punto di **To**.

3.1.2

Guglielmo di Malmesbury, *De Miraculis sanctae Mariae* (1142 ca.)
[6. De S. Bonito Claromontano]³⁵

Civitas est in Averno, quod olim erat Gothorum et Gallorum limes. Avernus tunc, modo Clarus Mons dicta, in qua olim, ut Gregorius turonensis auctor est, omnis romana nobilitas assederat, et nostro tempore famosissimum celebratum est concilium in quo peregrinatio in Ierusalem indicta est christianorum. Huius fuit episcopus Sidonius ex praefecto genere et litteris clarus. Nec nimius Bonitus sanctissimus, vel post vel ante Sidonium non definio, ne credulitas meo laedatur mendacio, in obsequio beatae Mariae sollicitus, in amore devotus et unicus.

Qui continuatione virtutum perpetuum sibi fecerat usum in ecclesia sancti Michaelis per nox excubaret, quod in eodem oratorio altare dominae nostrae haberetur. Ibi ergo vivam se immolans Deo hostiam, exigebat de praeteritis commissis veniam, de futuris cautelam. Recordatio culparum excibat lacrimas quas dulcis amor Dei genitricis plus agebat uberes, plus urgebat irriguas. Nec ante aram, quod se indignum putaret, sed in secreto ecclesiae angulo ubi clam esset etiam frequenti et discursanti populo. Profundebatur ergo ibi oratio tanto Deo gratior et acceptior quanto hominibus abiectior et summissior.

Quadam ergo nocte, consueto insistens muneri, magnae processionis seriem intendit. Praeibant vexilliferi ordinatim, sequente totius officii ordine, qualem apud ecclesias humanae devotionis commentata est sedulitas. Erant albat viri ex quorum corporibus profusa lux intima procul et in circumposita iubar iaculabatur. Aestuabat angustus loci ambitus: tantus erat Beatorum numerus quamvis non essent corpora sed spiritus. Dulcis vocum concentus mulcebat praesulis auditum, iteratumque melos canorum aera reddebat.

Ille ad id tempus tantae dulcedinis experts, non amore inhiare sed timore subterfugere. Servat adhuc lapis subterfugientis vestigia, sicut ille tergum parieti imprimebat quasi cavatus. Credo equidem, nec vana fides, quod timori viri Dei durities silicis cesserit. Post illos venit sublimis angelorum Domina, manibus Patriarcharum et Prophetarum deducta. Ceteri Sancti pro more famulantium eminus astantes nutum dominae operiebantur. Illa missas agi praecepit. Consulentibus cui iuberet officium ingiungi: «Bonictus», inquit, «missam cantet. Eum enim dignum iudico».

Tum Bonictus frustra latibulum fovens et excusare se volens, ab angulo retractus arae sistitur. Itaque sacrae vestes e scrinio Dominae proferuntur, iubetur antistes praeparare; Sanctis omnibus aemulo pietatis officio inter se certantibus, quis albam indueret, quis cingulum porrigeret, quis rugas vestis inter se dissidentes componeret. Nec mirum si de illius contenderent servitio, quem omnium domina suo digno pronuntiauerat iudicio. Egit ille quidem primo palpitans et meticulosus, paulatim vero, timore deposito, constans et intrepidus. Itaque probe functus munere iussus est accedere. Tum Domina quae etiam pro leuissimo servitio sibi famulantibus obnoxia, non levia novit rependere commoda, veste donatum abire, et ceteris liberalitatem caelestem praedicare imperavit.

Ille facta sine fuco palam extulit, numquam tamen fumosis adulationibus intumuit. Si quis ergo, tenore fidei, lector, huiusmodi testes exigit; totum ei clerum et populum Clarimontis producam. Et ad cumulum venerabilis memoriae Herbertum Norwicensem episcopum, qui vestem ipsam meruit videre, nec tamen

³⁵ Cfr. J.-M. CANAL (ed.), *El Libro De Laudibus et miraculis Sanctae Marie de Guillermo de Malmesbury OSB (c. 1143). Estudio y texto*, Roma, Alma Roma, 1968, pp. 76-79.

cuius lini vel cuius texturae sit, quamvis nihil curiositatis ommittens, valuit deprehendere.

Difficultas ergo cognitionis dubitantes arguit, nec mirum quod successori Bonitti contigit. Namque cum is bonae vitae homo, et qui religionis fores pulsans, necdum perfecte attigisse penetralia, idem se munus assequi posse speraret, remotis consciis noctu templum ingressus est, sed mox ita praesumentis lumina sopor obruit, ut et tunc caderet, et mane in cubiculo suo se inveniret, incertum, cuius manibus a templo exportatus. Cumque iteratam praesumptionem iterata exportatio sequeretur, tertio destitit, et ex tunc magis rei sanctitatis, quam spei miraculorum studuit, gratias agens sanctae Mariae, quod se non turbide abegerit, sed simpliciter praecantem dulciter removerit.

Laborat enim bona Domina, et clemens Imperatrix quaerit occasiones et captat, quibus famulis suis peccantibus parcat. Et, confidenter dico, quod si profecto causam reperiret, qua temeritatem Siagrii, de quo superius dixi, obumbrare, palliare, excusare, apud Filium suum posset, non eum puniri sivillet. Huius autem quia quantulamcumque superfluitatem plurima bona obruerant et obscuraverant, libenter domina Maria accurrit auxilio, ut conveniretur leviter qui delinquebat innocenter.



3.1.3

Liber miraculorum beatae Mariae, “Collezione di San Vittore”.
BNF Par. Lat. 14463, f. 33rv³⁶ (XII sec.), [38]

- [f 33a] <P>resul erat Deo gratus,
ex Francorum gente natus³⁷.
Bonus erat ei nomen,
quod designat bonum omen.
Ille Dei iuxta legem,
custodivit suum gregem:
Sanctitatis dans exemplum,
Michaelis petit templum,
solus loco in obscuro orat,
Dominum corde puro.
Agit fletus, tundit pectus,
inter preces fundit fletus.
Que convenit plebs abscedit
et ad sua quisque redit.
Ille solus ibi iacet
- [f 33b] ut Divinae laudi vacet.
Custos loca perscrutatur,
ne quis ibi relinquatur.
Hic manere solus audet,
nec se capi posse gaudet:
dum, ex corde, Domino psallit
perscrutantes servos³⁸ fallit.
Hii recedunt, iste orat,
culparumque memor plorat.
Hora noctis intempesta,
dum revolvit sua facta,
dum amaros agit planctus,
Angelorum audit cantus,
oblectatur dulci melo,
descendente quasi celo.
Namque verba vocum audit,
memorique corde claudit:
ammiratur tanto sono,
tam suavi gaudet tono.
Dum precatur Dei numen,
videt late fusum lumen,
que celestis adest cetus,
inde virum subit metus.
Angelorum chorus preit,

³⁶ Si è proceduto alla trascrizione interpretativa direttamente dai facsimili delle carte indicate. Il manoscritto può essere consultato anche in rete nel database GALLICA [data dell'ultima consultazione: 20 febbraio 2016]. Si tratta di un testo in versi ritmici, poi confluito nella raccolta già edita da Pez rispetto alla quale si invita al confronto.

³⁷ Corretto, forse dallo stesso copista, in *natus* (da *ortus*).

³⁸ *Servos* viene aggiunto nell'interlinea soprastante dato che nello spazio disponibile, dove era stata effettuata una rasura per cancellare una probabile forma anteriore non corretta, non aveva spazio sufficiente.

et vexilla sacra vehit:
 subsecuntur Sancti Dei,
 quos precantur omnes rei,
 inceditque ut festiva,
 Mater Dei sicut diva.
 Que rogata quis cantaret, quis
 ve<l> missam celebraret,
 «Bono», inquit, «hoc concedo:
 illum enim dignum credo».
 Verba presul audiebat,
 seque tremens retrahebat.
 Ipse lapis cedit ei,
 servans signum huius rei.
 Statim sancti Bonum querunt,
 quesitum invenerunt.
 Quem indutum vestem claram
 statuerunt contra aram.
 Hic celesti veste dives,
 celi stabat inter cives.
 Patriarche hunc ducebant,
 et Prophete precinebant.
 Incedebant sic deductus,
 memor tamen sui luctus,
 et accedens aram petit,
 quam cum suis ante stetit.
 Hic accepta manu pura,
 ipe†³⁹ Deus offert thura.
 Resonabant dulces meli,
 precinente turba celi.
 Ut divinum opus digne,
 vir peregit et benigne,
 <virgo Mater viro vestem
 pro mercede dat celestem>⁴⁰,
 agit grates, reddit vota,

³⁹ Lettura difficile dell'aggiunta/correzione nell'interlinea superiore.

⁴⁰ È da supporre che non già l'antigrafo, ma un antecedente ancora più remoto, presentasse il testo in un andamento diverso da quello orizzontale del codice qui considerato. La copia errata degli emistichi nel gruppo dei due versi interessati (al primo emistichio del primo verso si fa seguire il primo emistichio del secondo: «virgo Mater pro mercede | viro vestem dat celestem») spezza di fatto il ritmo ed interrompe la catena delle rime. Si interviene pertanto per ristabilire l'ordine corretto degli emistichi. Su questo genere di eventualità nella *mise en page* che genera errori di copia, sebbene in un altro contesto poetico, cfr. M. ARBOR ALDEA, *Conservare criticamente è, tanto quanto innovare, un'ipotesi. La edición de textos de tradición única (desde la perspectiva gallego-portuguesa)*, in «Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos», 6, 2017, pp. 1-25, alle pp. 8-9, nel quale si ricorda il caso della possibile inversione delle terzine del sonetto *Ècci venuto Guido [n] Compastello*, sulla base di un antecedente che, sulla pagina, organizzava diversamente la coppia di terzine (caso già discusso in P. LARSON, *'Ècci venuto Guido [n] Compastello' di Niccola Muscia*, in «Per Leggere», 7, 2004, pp. 5-12).

laudat Deum mente tota:
 et quam sibi Virgo dedit,
 sumit vestem et abscedit.
 His occulte ita gestis,
 crevit fama date vestis:
 [f 33va] Ille quidem nichil celat,
 sed quod vidit hoc revelat.
 Alter quidam credens male
 pro merito quiddam tale,
 precessoris ad exemplum,
 illud quidem⁴¹ petit templum.
 Intrat solus valde sero,
 hebetatus multo mero,
 et labore longo fessus,
 grandi somno fit depressus⁴².
 Hinc aurora lucem dedit,
 et cum somno nox recedit,
 capiteque mox erecto,
 se in suo videt lecto.
 Signo crucis se munivit,
 thalamoque mox exivit:
 spectat servos et salutatur,
 et errare sese putatur.
 Tandem Presul in se redit,
 vocat servos et consedit,
 quis quid secum fuit gestum,
 suis facit manifestum.
 O quam pia quam benigna,
 omnique laude digna,
 Mater Christi hec intacta,
 per quam sunt tota mira facta,
 que sic parcat negligenti,
 sanum reddens sue genti,
 malens illum penitere,
 quam pro culpa mox delere:
 Bonum autem vigilantem
 nec incassum excubantem,
 sic dilexit ut celestem,
 largiretur ei vestem,
 volens eum celebrare,
 opus Dei salutare.
 Ne quis putet hoc commentum
 esse, ecce argumentum.

⁴¹ Viene corretto da un originario *quidam* (e soprascritta alla *a*). La lezione *quidem* appare più sensata, essendo, di fatto, un avverbio rafforzativo che sottolinea la veridicità dell'azione di *Bonus*.

⁴² Forma banalizzata per *pressus*.

Durat ad huc vestimentum,
nullum ferens detrimentum.
Arunnensis urbs prediues,
que et, multos habet cives,
orienti tota patens,
occidenti parti latens,
fama fuit satis clara,
belli quippe non ignara,
Clarus Mons hec nuncupatur,
apte ea reservatur,
illa Boni bona vestis,
raro visa nisi festis.
Suavissimi odoris
et nitentis est coloris,
multe quoque lenitatis,
sed est mire levitatis.
Modus vero contexture⁴³
cuius sit (†...†)⁴⁴ pure
tam abintus quam introrsus,
ignoratur quidem prorsus.

Dominus Presul hoc Herbertus Norwicensis est expertus, qui dicebat se vidisse hanc et manu tetigisse. Ergo qui non credis vere [f 33vb] rem quam dico ita se habere, vade et fac tibi fidem: vestem videns hanc ibidem, et tunc tibi fiet satis laudem scire quam non sapis. Enarrare tunc memento, corde puro et intento. Verum ne obliviscaris Stelle maris salutaris, cuius dono non privatur, quisquis ei famulatur. Ipsi atque Nato eius, salus, honor, laus, et virtus. Amen.

⁴³ Francesismo (dal lat. CONTEXTUS, 'tessitura'). Qui si parla della veste celeste donata da Maria.

⁴⁴ L'aggiunta nell'interlinea riferita a questo punto risulta di difficile lettura.

3.1.4

“Mariale Magnum”

BNF Par. Lat. 3177, ff. 77v-80r⁴⁵ (fine XII sec.), [II.27]

[f 78a] Hic autem erat natione Francus, Bonitus nomine, iuxta sui nominis auspicium sanctitatis conspicuus gratias et omni moda peditus bonitate. Qui providente Deo populis Alvernensis pastor cactus non tam appetiit preesse, quam studuit prodesse, mirum in modum utilem, sed et humilem agens prelatum, nunc per exterioris distractionibus amministrationis negligens illud unum necessarium interne dulcedinis bonum.

Cum que cor suum dedisset ut perfecte diligeret Iesum, eius que castissimam Matrem, multam et magnam ab eis de speciali quam subnectimus visione recipere meruit consolationem. Factum est enim in una dierum, et ipse vota sua redditurus, ad templum beati Archangeli Michaelis [f 78b] ire perrexit, quo etiam perveniens, intravit cum turba, et in angulo basilice licet inter multos sibi fecit solitudinem cordis.

Ubi dum in corde eius (†...†)⁴⁶ specialis gratie gemitibus postularet inenarrabilibus, consummatis misteriis quique in sua redierunt, et ipse in sanctiis custodibus solus remansit suum fovens latibulum. Et quidem custodes ne quis remansisset perscrutati sunt ecclesiam; sed Dei nutu sancti viri non potuerunt videre latebram. Ipse enim suum supplicem abscondit foris ab intuitu querentium, quem in abscondito faciei sue protegebat a tumultu viciorum. Ex hoc iam obseratis ecclesiae foribus, fortis ille maiestatis obsecrator eo securius quo secretius effudit in se animam suam, et apertis intelligentie progressibus ad deserti penetrans interiora, eo felicius quo facilius transivit ut videret hanc visionem grandem.

[f 78va] Noctis intempeste aderat silentium, et sanctus confabulans cum amaritudine anime sue a fletibus non temperabat, immo in agonia factus prolixius et enixius orabat. Ecce autem repente de celo sonuit quasi vox dulcis cantilene, et micantibus luminaribus limen templi fremere et fervere cepit tanquam intrante multitudine. Aspiciebat vir sanctus, et ecce virgo Mater intrabat cum candidato beatorum angelorum sanctarum que animarum cetu, vere in signis gloria, et sicut regina, incedens circumstante exercitu. Chorus ille celestis decantabat laudes Domine eiusque filio, et spiritalis ille Israel deducebat Matrem Christi in iubilo. Ipsa etiam cum cantoribus exerebat vocem suam in preconio Christi sui, et omnem letificabat congregationem super acuta modulatione cantici sui. Videbat et audiebat [f 78vb] hic omnia Presul et mirabatur, inenarrabili que delectationis dulcedine dilatato corde super se ferebatur.

Facta est per medium chori processio illa spiritalis, cumque ventum fuisset ante altare, quesitum est a quibusdam e sanctis quis missam haberet celebrare. Et beata Maria: «En», inquit, «adest Bonitus Presul, vere bonus in oculis meis, et satis dignus cui officium hoc debeat committi. Ostendat nobis faciem suam, et nos faciat audire vocem suam, quod facies eius decora, et vox dulcis».

Audiebat hoc ille, et pavebatur; audiebat et retrahebat se, querens subterfugium, cuius rei lapis qui ei cessit adhuc servat indicium. Tandem quesitus et inventus, deductus est et presentatus beate illi congregationi; et sat a gentibus sanctis cura

⁴⁵ Si è proceduto all'edizione interpretativa direttamente dai facsimili delle carte indicate.

⁴⁶ Passo di difficile lettura.

frequens ministerium veste [f 79a] nuptiali ornatus divino applicitus est altari (...)⁴⁷ Parum fuit hoc, nec suffecit domine gloriose, sed perrexit servum suum amplius glorificare.

Nam postquam ille dederat in celebratione [f 79b] operis sancti decus et decentem consummationem, ipsa in fine benedixit, et vale faciens dilecto suo pro munere celestem vestem dedit. Alter vero quidam post Sanctum sortitus cathedram honoris, sed honestatis castificationem non ita, simile quiddam se promereri posse mentitus est sibi ipsi, si in prefati Archangeli sompnasset basilica. Quid multa. Venit procax, promptulus, presumptuosus, venit et intravit illam officinam sobrietatis, illud sanctitatis domicilium cibo et potu ingurgitatus. Et que laboraverat supra modum in crapula et ebrietate, subito quievit gravi sepultus sopore. Sed quomodo se veritas ingereret, ubi totum occupaverat vanitas, quomodo lux radiaret, ubi totum obtexerat obscuritas, quid videre poterat cecus, quid sentire [f 79va] mortuus.

Et tamen in omnibus hiis non est conversus in sacrilegium furor Domini, sed flagiciosum sine flagello dimittens, miraculose a sanctificationis sue domo longe fecit. Facto enim mane reperiens se homo in domo propria et in lecto suo, vel sero sicut propheta ait, scivit se esse stultum prophetam, insanum virum spiritualem. De hinc exiens ad famulos suos, confessus est insanam mentis sue presumptionem, nec celavit quam portabat repulse celestis confusionem. Ex tunc ergo prevaricator reversus ad cor suum, iram celestem quam non misericordia super exaltasset iudicium pene incurrerat, mirabiliter expavit, et altissimo benedicens, de se in humilitate sentire, et in simplicitate cordis Dominum querere de cetero cautus fuit.

[f 79vb] Sic glorificantem se ministrum suum dominus mirificavit, et similem fecit in gloria Sanctorum, sic etiam ad momentum ferre maluit quam ferire superbam distinctionis sue provocatorem, ut mox eum reciperet supplicem maiestatis sue inuocatorem.

Res est nota satis, et apud Aluernenses populos ad modum celebris; res fidei veritate subiuxa, sollemni veneratione digna, res quam ad solacium servi sui monstrare voluit dignatio celestis Domine, et amministrare valuit dinitas misericordis Marie (...)

⁴⁷ Si omette qui, per ragioni di spazio, una digressione dottrinale non rilevante ai fini del presente studio.

3.1.5

Juan Gil de Zamora, *Liber Marie* (fine XIII sec.)
Tract. XVI, cap. 5⁴⁸

Fuit quidam episcopus Gallicanus, re ac nomine dictus Bonus qui, anime sue ac populi curam gerens, seipsum ad orationem in ecclesia sequestravit, nemine scientie.

Cumque ibidem, ceteris recedentibus pernoctaret, audivit sonos armonicos et celestes, ex quadam admiratione positus in extasi vidit lumen quoddam desuperfusus; et cum ipso lumine spiritus angelicos cum vexillis sacratissimis precedentes, deinde ceteros Sanctos, dei tandem gloriosam et benedictam almifluam Matrem Christi.

Que cum interrogata fuisset, quis deberet sacra sollempnia celebrare, respondit dulcissima Mater Dei: «Bonus episcopus celebrabit». Hec ipso audiente, tremens ac stupens quidnam hoc esset, post quemdam se lapidem occultavit.

Quesitus autom a Sanctis et inventus, veste clara induitur; a Patriarchis deducitur psallentibus et Prophetis; ipsoque sacra tura ponente, et celesti militia precinente. Peragunt divinum officium, dignissimum omni laude. Quo peracto, vestem preciosissimam, quasi oblationis loco, antistiti Virgo dulcissima obtulit; et recessit cum tota sua nobili comitiva.

Cuius rey fama crebscente, sanctissimus presul rey seriem revelavit in laudem et gloriam melliflue Matris Christi, que cum Filio suo almo vivit et regnat, celorum Domina et Regina per infinita secula seculorum. Amen.

⁴⁸ Il testo è tratto da F. FITA, *Cincuenta Leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», 7, 1885, pp. 54-141.



3.2 San Giovanni Crisostomo⁴⁹



⁴⁹ I testi qui riproposti fanno capo alle edizioni critiche già citate. Il primo è quello relativo al *récit* apparso per la prima volta nella miscellanea di area catalana (ms. Rivipullensis 193), già edito in A. A. NASCIMENTO, *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense. Edição crítica, tradução e estudo*, Lisboa, Colibri, 2004 [«Obras clássicas da literatura portuguesa», 164], collazionato con la versione contenuta nel manoscritto alcobacense nel XIV sec. Per il secondo testo, invece, si tratta del volgarizzamento veneziano del prodigio già edito in E. LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1917. Per entrambi i casi, le edizioni verranno riviste a partire dalla consultazione diretta dei facsimili dei rispettivi codici, in quanto si sono rilevate delle imprecisioni nelle proposte precedenti.

3.2.1

Alfonso X *et alii*, CSM 138 (segunda metà del XIII sec.)

- E** Como San Joan Boca-d'Ouro porque loava a Santa Maria, tiraronllos [ollos] e foi esterrado e deitado do patriarcado; e depois fezlle Santa Maria aver ollos e cobrou per ela sa dinidade.
- R** *Quen a Santa Maria de corazón rogar, oirll' á ela sa oraçon.*
- 1** Ca o que a de voontade rogar,
e mui de corazón en ela fiar,
se ll' algo pedir assi ou demandar, 5
darllo á que sol non lle dirá de non.
Quen a Santa Maria de corazón rogar, oirll' á ela sa oraçon.
- 2** E dest' un miragre, per com' eu oi, 10
dizervos quer' ora e contar aqui
que Santa Maria fez, com' aprendi,
por Joan Boca d' Ouro, nobre baron
Quen a Santa Maria de corazón rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 3** Que disse muito ben dela e dos seus 15
feitos, e de como foi madre de Deus;
por end' os gentiis maos e encreus
sacaronll' os ollos a gran traçon.
Quen a Santa Maria de corazón rogar, [oirll' á ela sa oraçon]. 20
- 4** E ar mandaronlle que logo sair
se fosse da terr', e non leixaron ir
null' ome con ele pera o servir,
mas deronlle pouco pan e un bordon.
Quen a Santa Maria de corazón rogar, [oirll' á ela sa oraçon]. 25
- 5** Pois esto fezeron, forono meter
eno caminno que devia têer;
e poilo leixaron, foi logu' el torcer
e caeu en un mui gran silvar enton. 30
Quen a Santa Maria de corazón rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 6** El ali jazendo espinnado mal,
volvendose dentro con coita mortal,
chamou log' a Reinna esperital, 35
a que chaman sempr' os que coitados son.
Quen a Santa Maria de corazón rogar, [oirll' á ela sa oraçon].

- 7 Dizendo: «Sennor, e nembrete do teu
servo cegu' e pobre com' oge jasqu' eu; 40
mas tu, sennor, cata o coraçon meu
e sacam' ora desta maa prijon». *Quen a Santa Maria de coraçon*
rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 8 Pois esto dit' ouve, a do bon talan 45
chegou, e tiroo d' ali sen afan
e disse: «Se queres, logo veeran
teus ollos tan ben come outra sazon
Quen a Santa Maria de coraçon
rogar, [oirll' á ela sa oraçon]. 50
- 9 Viron, e ta dinidade averás,
e quanto perdiste todo cobrarás». 55
Diss' el: «Sennor, ante mi tu mostrarás
o que máis teu fillo, se el mi perdon,
Quen a Santa Maria de coraçon
rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 10 Amou eno mundo quand' en el naceu». 60
Enton a Virgen d' ant' ele se tolleu;
mais aa outra noite ll' apareceu
con seu fill' en braços, e viu en vijon
Quen a Santa Maria de coraçon
rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 11 Que pelas tetas como menño faz,
tragia sas mãos come a quen praz 65
de mamalas, e pois mamava assaz
beijava sa madre polo galardon.
Quen a Santa Maria de coraçon
rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 12 Quand' esto foi, san Joan enton cobrou 70
seus ollos e viu; e logo o chamou
a Virgen e disse: «Desto se pagou
meu fillo máis d' al e con mui gran razon:
Quen a Santa Maria de coraçon
rogar, [oirll' á ela sa oraçon].
- 13 Ca estas tetas lo criaron tan ben 75
como a sa carne mui nobre conven;
e por ende as amou máis doutra ren,
porque destas tetas ouv' el criaçon». *Quen a Santa Maria de coraçon*
rogar, [oirll' á ela sa oraçon]. 80

- 14 Pois san Joane tod' aquesto viu,
o seu cobrou todo, que ren non faliu;
e depois, quando deste mundo saiu,
sa alma foi u é san Simeon.
[*Quen a Santa Maria de coraçon* 85
rogar, oirll' á ela sa oraçon].

T (138), f 192v
E (138), ff 139v-140r

R Como San Joan Boca d'Ouro, porque loava a Santa Maria, tiraronllos [ollos] e foi esterrado e deitado do patriarcado; e depois fezlle Santa Maria aver ollos e cobrou per ela sa dinidade E [E]sta é de como tiraron os ollos a san Joan Boca d'Ouro por que loava a Santa Maria; e foi esterra e deitado do patriarcado, e depois fezlle Santa Maria aver ollos, e cobrou sa dinidad T

3 Ca o que E | E a o que T **8 oirla ela ssa oraçon E** | *om.* in T **24 mas E** | mais T **33 espinnado** | espynnado E, espynado T **47 veeran T** | vëeran E **59 mais E**, mas T **64 mãos T** | maos E

2 oir E, oyr T | **sa T**, ssa E **8 oirlá, oirla E** | **sa**, ssa E **9 oi**, oy T E **10 aqui T**, aquj E **12 joan T**, johan E **17 gentiis T**, gentijs E **21 sair E**, sayr T **22 ir**, yr T E **28 caminno**, camynno T E **33 jazendo**, iazendo T E **34 volvendose**, volvendosse T E **35 Reinna**, reynna T E **39 nembrete T**, nenbrete E **40 jasqu'**, iasqu' T E **63 menío**, menyo E, menyno T **66 beijava E**, beyiava T **69 Joan**, yoan T E **71 se E**, sse T **72 máis**, mais T **76 sa E**, ssa T **81 Joane**, yoane T E | **viu T**, vyu E **83 saiu**, sayu T E **84 Simeon**, symeon T E

Note:

3 Ca: quasi tutte le *amplificatio* dell'*estribillo* si legano ad esso mediante questa congiunzione causale, rispetto alla meno attestata *E*, il che porta a preferire la lezione trádita da E⁵⁰. | **E a o que**: inoltre, la lezione complessiva di T su questo punto (qui non adottata) potrebbe generare un verso ipermetro. Anche dal punto di vista grammaticale mostra di essere erronea, in quanto l'uso di un pronome personale femminile per indicare un soggetto universale indeterminato desta non poche perplessità. In T, il tutto si genera forse da una errata copiatura della capitale facilmente confondibile nella forma con una *E*.

47 veeran: in E si ha errore (*vëeran*) che si gioca tra il significato di 'tornare' e 'vedere (di nuovo)', dunque 'tornare ad uno stato originario'. Si tratta, per il ms. E, di una attrazione tra diverse forme che genera dunque un errore palese. Questo lo si può dedurre anche in virtù della successiva presenza del verbo *viron* che può significare sia 'vennero' che 'videro'.

63 menío: si segue la forma attestata in E normalizzando la grafia per la vocale. La forma dunque corrisponderebbe a *menyo*, attestato in pieno XIII sec. Si segue dunque il manoscritto E, come in METTMANN.

⁵⁰ Cfr. FIDALGO FRANCISCO, *As Cantigas* cit., pp. 106-107.

3.2.2

Anon., [Miracula beatae virginis Mariae]

Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 193 (fine XII sec.)

Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 39 (XIV sec.)

8. Quomodo restituit lumen oculorum⁵¹

Beatus Iohannes os aureum Constantinopolitanus patriarcha, de quo sanctus Iheronimus ait quia opto dampnari cum Ihoanne et salvari cum illo, cum esset iniuste expulsus a patriarchatu, corporali lumine privatus, egere cepit.

Quadam vero die cum ad quendam locum ipse vellet ire inter vepres solus, carens ductore, cecidit involutus. Cum autem spinis et urticis et vepribus infixus esset facie et corpore lesus, effluere sanguis cepit.

Nocte vero quadam Deum pro tribulatione laudanti et beatam Dei genitricem super omnia toto corde imploranti, diva Virgo apparuit inquiens ei: «Vale, frater Iohannes, vis visum recuperare et patriarcha inceptus fieri?». Cui ille: «Nolo», inquit, «amplius seculum videre nec terrenis commodis gaudere nisi mihi ostenderis quod carius Filio tuo extitit in mundo».

Illico diva Virgo ei disparuit et sequenti nocte una cum Filio suo, tenente inter manus mammas maternas, denuo apparuit ei; et statim beatus patriarcha amissum lumen recepit et hec intuens valde mirari cepit. «Ecce», inquit diva Mater, «que cariora Filius meus habuit in mundo». «Domina», inquit patriarcha, «tibi et Filio tuo sit laus perhennis, que mihi indigno tanta ostendere dignaris; augmentetur decus tuum in orbe; aut ab hac vita me dissolve aut si necessarius sum patriarchatui ibi restitue me».

Demum diva Virgo pristino honori illum restituit ac in celesti regno meritis suis exigentibus eum letari fecit. Sic iuvat diva Mater confidentes in se, qui eam diligunt toto corde. Matri ergo et nato sit decus et gloria in secula seculorum. Amen.

⁵¹ Si riporta l'apparato critico di Nascimento, adattato alla nuova suddivisione in righe qui proposta. Viene corretta la variante alla riga 4, sulla base della consultazione del facsimile del f. 29r di R: il manoscritto infatti omette solo la preposizione *ad* e non *quendam*, diversamente da quanto indicato nella precedente edizione: Rubrica: Quomodo...oculorum A] *om.* R 4 ad A] *om.* R | vellet ire A] ire vellet R 5 urticis A] orticis R | infixus...lesus A] facie et corpore infixus esset et R 7 deum AR] dum Baraut 8 toto R] tota A 9 patriarcha deinceps A] deinceps patriarcha R 11 quod carius A] quid carius R | tuo R] *om.* A 12 disparuit R] disperavit A 13 et statim A] statim R 14 et hec intuitus valde mirari cepit R] *om.* A 15 cariora A] carior R | habuit R] habui A 16 dignaris A] dignata es R 18 ibi restitue me A] restitue R 19 celesti R] celestis A 20 confidentes A] confitentes R | eam diligunt A] diligunt eam R.

29
 ubi panē accepi de mensa altaris. in cathedra re-
 sident parvulū in sinu gestat in fante hec
 me pallo suo ne ignis uozaret. ^{opunt} Unde in du-
 bitatiū ē beatam ei maria apparuisse. i. simi-
 litudinē in magnis diue uirginis. que sedebat
 sedebat sup altare. in ecclia ubi in fante eua-
 ngeliam accepit. Agnita u. infans fide catholicā.
 credidit in nomine patris & filii & spūs scī. ac sa-
 lutari. aq̄s baptizatus. un. a cū genitricē sua
 fuit. Multi q̄q. uideorū hoc exemplo in urbe
 illa baptizati sūt. & aduersis languorib. sana-
 ti. Opante dño nro ihu xpo uirginis filio. q̄ cū. p.
 & spū scō uiuit. & regnat d's p oia s. s. amen.

Beatvs iohs of
 aureum cōstantinopolitani. patriarcha. de
 quo scs iheronimi. ait. q̄ opto dāpnari cum
 iohē. & saluari cū illo. cū ēēt in uiste ex pul-
 sis apatarchatu corporali lumine p̄uatus agē-
 cept. Quadam u. die cū q̄ndā locū ire uellet.
 in ter nepres forte solus enēs ductore cecidit
 in uolutus. Cum aut spūis & orticis. & nepri-
 bus facie & corpore in fixus ēēt & lesus. effluere
 sanguine cep. Nocte u. quadā dñm p tribulatio-
 ne laudanti. & beatā dei genitricē sup oia
 toto corde implorāti. diua uirgo apparuit in-
 quens ei. Vale fr iohs. Vis uisū recupare et
 deinceps patriarcha fieri. Cui ille. Nolo in qd

3.2.3

Anon., Li miracoli de senta Maria
BNF Par. N.a.l. 503 (inizio XIV sec.)

[6] [*Giovanni Crisostomo accecato e guarito*]⁵²

El se leçe ke lo biado Çoane Bocadoro, patriarca de Constantinopoli, siando iniustamente descaçado del patriarchado, perduda la vezuda, començà d'aver necessitade; e voiando un dì andar ad un logo, siando forsi solo o sença guida, cade stravolto entro le spine.

5 Una note laudando elo Dio per la sua tribulation e sovra ogne cossa clamando la Vergene gloriosa, la dita Gloriosa vene a lui salutandolo e digando: «Fiio Zoane, vo' tu recovrar la veçuda et eser restituido patriarcha?». E Zoane respose: «Eo no voio veder plù questo segolo, nè golder li beni terrini, se tu no me mostri quella cossa ke fo plù cara al to Fiolo in questo mondo».

10 Incontinenti la Vergene se departì e la note seguente, ensembre cun lo so fiolo, che tegniva le man entro le mamelle de la mare, si li aparse. E incontinenti lo biado Zoane reçevete la vezuda e, guardando, se començà a meraveglar. Allora dise la Mare de gloria: «Eco quella cossa ke lo mio Fiiolo ave plù cara in questo mondo».

15 E lo santo patriarcha cun grande divotion disse: «Loldo perpetual sia a ti e al to Fiolo, la qual è dignada a mostrar tante cose a mi, ke non de son digno; pregote ke tu me parti de questa vita, o s'eo son pur bisognoso, patriarcha tu me debii restituìr». La Vergene biada lo restituì al primero onor del patriarchado; e poi a la soa fin lo recevete in la celistial corte per li soi meriti.

⁵² L'edizione di riferimento, come precisato in apertura di questa sezione, è quella presente in LEVI, *Il Libro cit.*, pp. 18-19. La numerazione delle righe viene introdotta solamente in questa sede (assieme ad una diversa suddivisione in paragrafi el testo) per indicare di seguito la lettura corretta di alcune lezioni dopo aver consultato il microfilm del f 76rv: 8 Eo] E' Levi 13 lo] om. Levi 15 divotion] devocion Levi 16 digno] degno Levi.

miranda la ueguda / e li ogli plu belli cheda
uan / lo fe uegando co / lolda nostra dona d
pandiso / e fo sempre duoto adessa . e molto
ama lo dno monester . Plancella d cristo p
scuera i bone ouere / e i fin merita d glo
riar an la vergene gloriosa .

E se lege he lo biado zome boudoro m
riaren d costannopoli / siando i iustam
te dscagado . del patriarchado p dda la ue
guda comega da uer necessimde . Fuoiade
vn . di andar / ad vn logo siando forsi solo
osenga guida / cade stranolto entro le spine .
Vna note laudando elo dio p la sua tribu
lano / e soua ogni cosa clamando la vgene
gloriosa / la dna gloriosa vene aluy saluda
tolo . Edigado fno zome votu reconrar la
veguda / et es restitudo patriarcha / e zome
respose / co no uoio vedz plu qsto seculo . ne
goldr libem terram . Se tu no memora q la
cosa . he fe plu cara alto fiolo i qsto modo
ingrenen la vgene se dspira . e la note se
quete / escebie cu lo so fiolo / che regnare le
man entro le mamelle d la mare si li apir
se . E i qn in lo buado zome reguere la
veguda / equadado se comega amora ueglar
A lora dese la mare d gloria . echo q la cosa

3.3 Fernando ‘il Santo’



3.3.1

Alfonso X *et alii*, CSM 292 (segunda metade do XIII sec.)

- E** *Como el Rei don Fernando vñ en vision ao tesoureiro de Sevilla e a Maestre Iorge que tirasse o anel do seu dedo e o metessen no dedo da omage de Santa Maria*
- R** *Muito demostra a Virgen, | a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal.*
- 1** E de tal razon com' esta | vos direi com hũa vez
a Virgen Santa Maria | un mui gran miragre fez
polo bon Rei Don Fernando, | que foi comprido de prez, 5
d' esforç' e de grãadeza | e de todo ben, sen mal.
Muito demostra a Virgen, | a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal.
- 2** De mannas e de costumes, | per quant' eu del aprendí,
non as pod' aver mellores | outre que el ouv' en si; 10
e sobre tod' outra cousa, | assi com' eu del oí,
amava Santa Maria, | a Sennor que pod' e val.
Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].
- 3** Se el leal contra ela | foi, tan leal a achou, 15
que en todos os seus feitos | atan ben o ajudou,
que quanto começar quis | e acabar, acabou;
e se ben obrou por ela, | ben ll' ar pagou seu jornal.
Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal]. 20
- 4** Assi que en este mundo | fezl' acabar o que quis,
e morrer onradamente | e morrendo seer fis,
que a Parais' iria, | ben u esté San Denis;
u veeria seu Fillo | e a ela outro tal.
Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal]. 25
- 5** Assi estes dous leaes | lealdade fez amar,
ca el sempre a servia | e a sabia loar;
e quand' algũa cidade | de mouros ia gãar,
sa omagen na mezquita | pñia eno portal. 30
Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].
- 6** E ar fezl' a sa morte | que polo mellor morreu
rei que en seu logar fosse, | e fez per que o meteu
el Rei seu fill' en Sevilla | que Mafomete perdeu, 35
per este Rei Don Fernando, | que é cidade cabdal.
Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].

- 7 E pois lo ouv' i metudo, | segundo com' aqui diz,
muitos miragres o Fillo | da Santa Emperadriz 40
mostrou por el sempr' e mostra, | e sa moller Beatriz,
aduss' i depois seu fillo, | non passand' a Muradal.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 8 Ond' avêo que seu fillo, | Rei Don Afonso, fazer 45
fez mui rica sepultura | que costou mui grand' aver,
feita en fegura dele | polos ossos i meter
se o achassen desfeito; | mas tornouxelle en al.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].* 50
- 9 Ca o achou tod' inteiro | e a sa madre, ca Deus
non quis que se desfezessen, | ca ambos eran ben seus
quites, que nunca máis foron | San Marcos e San Mateus,
outrossi da Santa Virgen, | que do mund' é estadal.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].* 55
- 10 Esto foi quando o corpo | de sa madre fez vñir
de Burgos pera Sevilla, | que jaz cabo d' Alquivir,
e en ricos mōimentos | os fez ambos sepelir,
obrados mui ricamente, | cada ùu a seu sinal. 60
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 11 Depois que esto foi feito, | el Rei apost' e mui ben
a omagen de seu padre | fez pôer como conven
de seer rei en cadeira, | e que sa espada ten 65
na mão, con que deu colbe | a Mafomete mortal.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 12 O logar u a omagen | del Rei Don Fernando sé
tan rico e tan fremoso | e atan aposto é, 70
que tod' ome que o veja | ben dirá, per bõa fê,
que o ten por mui máis nobre | ca se fosse de cristal.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 13 No dedo desta omagen | metera seu fill' el Rei 75
ñu anel d' ouro con pedra | mui fremosa, com' achei,
por verdad'; e maravilla | mui grande vos en direi,
que mostrou en este feito | o que naceu por Nadal.
*Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].* 80

- 14 Ca o bon Rei Don Fernando | se foi mostrar en vijon
a aquele que fizera | o anel, e disse: «Non
quer' est' anel tẽer migo, | mas dalo en ofrẽon
aa omagen da Virgen | que ten vestido cendal.
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].* 85
- 15 Con que vin ben des Toledo; | e logo cras manaman
di a meu fillo que ponna | esta omagen de San-
ta Maria u a minna | est, ca non  de pran
guisado de seer tan alte | com' ela, nen tan igual 90
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 16 Mas ponnanmi en gẽollos, | e que lle den o anel,
ca dela tiv' eu o reino | e de seu Fillo mui bel,
e só seu quitamente, | pois fui cavaleir novel 95
na sa eigreja de Burgos | do mosteiro reial». *Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 17 Maestre Iorge avia | nom' o que aquesto viu
en sonnos; e manteneute | fora do leito saiu 100
e foi logo a eigreja, | e fez tanto que ll' abriu
o tesoureiro as portas | d' our' e non d' outro metal.
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 18 E en catar a omagen | avia mui gran sabor 105
e viull' a sortella fóra | do dedo, onde pavor
ouve grand', a maravilla, | e diss': «Ai, Nostro Sennor,
quen m' adubaria este | anel? Soubess' ora qual.
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].* 110
- 19 Sera que o fizesse». | Maestre Iorge diss': «Eu,
ca eu fix aquesta obra | toda e est' anel seu
del Rei». E o tesoureiro | logo o anel lle deu
dizend': « gran maravilla | como do dedo lle sal». 115
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*
- 20 Disse «Non faz», o maestre, | «mas direi, e non vos pes,
qué esta noit' ei sonnado | vel duas vezes ou tres». 120
Entón lle contou o sonno, | ben de tal guisa medes
com' a vos ei ja contado, | e non foi en mentiral.
*Muito demostra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].*

21 Enton ambos o contaron | al Rei, a que proug' assaz,
des i ao arcebispo, | a que, con tal feito, praz.
E al Rei muito loaron, | Don Fernando, porque faz
Deus mui fremosos miragres, | que aos seus nunca fal.
Muito demonstra a Virgen, | [a sennor esperital
sa lealdad' a aquele | que acha sempre leal].

125

F (10), ff. 10v-11v
E (292), ff. 261r-262v

R [c]omo el rey don fernando vëo en vision ao tesoureiro de sevilla e a maestre gorge que tirasse o ael do seu dedo e o metessen no dedo da omage de santa maria E] como el rei don fernando vëo en vison a maestre iorge que tirasse o anel do seu dedo e o metesse no da omage de santa maria F⁵³

7 a sennor ... leal F] om. E 18 iornal F] ior E 27 Assi E] E ssi F 58 mōimentos] moimentos FE
70 atan E] tan F 83 mas E, mais F 90 tan F] om. E 117 mas E, mais F

3 ùa, hũa FE 5 fernando E, ffernando F 6 d' esforce, desforce FE 8 sa, ssa F 10 si, ssi FE 11
oí, oy FE 16 ajudou, aiudou FE 18 jornal, iornal F 22 onradamente, onrradamente FE 23 iría,
yria FE 29 ía, ya FE 30 sa F, ssa E 33 sa, ssa FE 36 rei F, rey E | fernando F, ffernando E 39
i, y FE 41 sa, ssa FE 42 i, y FE 45 afonso, affonso FE 47 i, y FE 51 sa, ssa FE 52 se, sse FE
57 sa, ssa FE | vîir, vîjr FE 58 jaz, iaz FE 63 rei F, rey E 65 sa, ssa FE 69 fernando E, ffernando
F 71 veja, veia FE | fe, ffe FE 72 se, sse FE 76 achei E, achej F 77 direi, direj FE 81 vijon E,
vison F 83 ofreçon, offreçon FE 89 minna, mynna FE 90 igual, ygual FE 94 reino F, reyno E
96 sa, ssa FE | eigreja, eigreia FE | reial, reyal FE 99 Iorge F, Jorge E | viu F, vvy E 100 saiu, sayu
FE 101 eigreja, eigreia FE 111 Iorge F, Jorge E 120 ja, ia FE 123 rei, rey FE 125 fernando,
ffernando FE

Note

37-38 muito ... leal viene completamente omesso in F, ma qui per ragioni che hanno a che fare con lo specchio di scrittura del manoscritto e della lunghezza delle relative colonne.

58 mōimentos sia in F che in E viene riportata una forma priva di segno sovrstante la vocale ad indicare nasalizzazione. Si ripristina la lezione presumibilmente corretta. Nello specifico, tale parola designa non già un generico monumento, bensì un monumento funebre (sepoltura). In una delle CSM cristologiche, vale a dire nella CSM 425 che narra la resurrezione di Gesù, la parola si trova in occasione della visita che le tre Marie fanno al sepolcro di Cristo. Qui, ai vv. 31-32, la parola che *mōimento* sta ad indicare proprio il 'sepolcro': «[...] o foron buscar | ao mōyment', e achar»⁵⁴

⁵³ Mettmann indica come omissione il secondo *dedo* che appare invece nella rubrica in E. Ritengo non si tratti di una svista e dunque di un'omissione tanto da dover essere segnalata in nota, quanto ad una variante solamente sul piano sintattico e formale. In questo caso, il rubricatore non ripete lo stesso termine e il *no* prima di *omage* pare qui avere valore anche pronominale; cfr. W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, Madrid, Castalia, III, 1989, p. 77.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 357.

3.3.2

Anon., *Vie des peres* (XIIIsec.)

[17. *Del fort vallet qui espousa l'ymaige de pierre*]⁵⁵

Ci emprés vos devis un conte estret de verité veroie.	8304
En cest livre riens ne diroie s'il n'estoit escriz en estoire.	
Il avint au tens saint Gregore qu'a Rome avoit mout mescreanz,	8308
sarrazins et populicans qui Deu ne sa loi ne creoient et les ydoles aoroient,	
ymaiges de maibre entailliees, formees et apaireillies	8312
en semblant d'omes et de fames.	
Ensi si perdoient lor armes cil fol ki ensi les servoient	8316
et qu'en memoire les avoient, tant k'il avint a cel preudome,	
qui fu apostoiles de Rome, qu'a la loi de Deu les amena	8320
por ce ke bien les sermona come cil ki bien le sot fere.	
Toz les ymaiges fist desfere, de jambes et de braz malmetre.	8324
Si les fist arengier et metre en une plaice ke je sé	
que l'en apele Colosé, entre Saint Piere et le Latran,	8328
si com j'oï dire l'autre an.	
En cele place s'asembloient cil ki esprover ce voloient	8332
a luitier ou a la palestres,	
un jeu ki jadis soloit estre.	
Por ce les i fist asseoir que cil les poïssent veoir	8336
qui les avoient aorees comme pierres desfigurees,	
pierres simples, pieres volaiges, por reconoistre lor folaiges,	
qu'en fust n'en pierre ne puet l'en trover per droit reson ne sen.	8340
Un jor de feste, après maingier s'i assemblerent por luitier	
li vaillant bachelier de Rome;	8344
si lor avint ke par un home	

⁵⁵ Si riporta per intero il testo dall'edizione di riferimento: F. LECOY (ed.), *La Vie des Peres. Tome I*, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1974, pp. 269-288. Si è effettuato qualche intervento sul testo solamente per correggere qualche errore di stampa riscontrato nella numerazione dei versi.

furent abatu li plus fort,
 si ke par le comun acort
 a celui del tot s'acorderent. 8348
 Mes li auquant s'en correcherent
 de ce ke cil les abatoient,
 qui bas hom de la vile estoit,
 et tant c'uns noveaz mariez, 8352
 riches et bien enparentez,
 qui toz jors le pris enportoit
 qant a cel jeu ce deportoit,
 fu de ces parenz asproiez 8356
 et d'uns et d'autres tant proiez
 que de ces dras ce despoilla
 et de luitier s'apareilla.
 Un anel d'or ot en son doit 8360
 petit, ke per amors gardoit.
 Si dist: «Il covient ke je l'ost,
 car je le briseroie tost.
 Je l'aim, si en avroie anui». 8364
 Une ymaige vit pres de lui
 en forme de feme entailliee
 qui fu lez un mur apoiee
 et ot la destre main overte. 8368
 Cil ki aloit querant sa perte
 l'anel en un des doiz li mist
 et par s'envoiseüre dist:
 «Feme, de cest anel t'espous». 8372
 Et il ki n'ot pas le cuerpous,
 ains ot bone aleine et fu fors,
 mist tant de peinne et tant d'esfors
 que desoz soi celui gita 8376
 au premier tor k'a lui luita
 si ke de la luite ot le pris.
 Qant ces garnemenz ot repris,
 son vis estert de son mantel, 8380
 puis cuida prendre son anel
 el doi de l'ymaige de pierre.
 Il verdi comme fueille d'ierre,
 qar il vit k'ele ot le poig clos 8384
 et l'anel choisi par dehors.
 Toz fu de poor esmeüz,
 mes ke li fez ne fust seüz
 avec ces amis s'en torna, 8388
 que nus garde ne s'en dona.
 Avec lui souperent la nuit
 tuit si parent a grant desduit:
 tex estoit la costume entr'euz 8392

q'a celui ki venqoit les jeux
 fesoient feste de maingier.
 Si ami, ki l'avoient chier,
 cele nuit grant joie li firent. 8396
 Après maingier ce departirent,
 et cil ki ot sa feme bele,
 simplete et jone sanz mamele,
 entre ces bras s'ala couchier. 8400
 Si conme a li volt atouchier
 et de ces braz l'ot enerree,
 l'imaige k'il ot espousee
 par son jeu li fist tel anui 8404
 q'en travers ce coucha sor lui
 si ke durement les greva.
 Cil toz effreez ce leva
 et tantost del fet li sovint 8408
 qui a Colosé li avint,
 et sa feme tote esperdue
 del lit s'en saillit tote nue. 8412
 Cil en la chambre alumer fist,
 mes riens ki li grevast n'i vit.
 Totes voies mout la cercha.
 Qant riens n'i vit, si ce coucha,
 si lessa la lumiere ardant. 8416
 Sa feme prist, et maintenant
 qu'il ce joint vers li por jesir,
 l'ymaige vit vers lui venir
 qui li dist en halt: «Mar i fez! 8420
 Tu sez bien ke tu me mesfez
 et ke tu m'as hui esposee.
 Si est la chose a ce menee
 qu'a ceste ja mes n'avendras; 8424
 totes les fois ke tu voldras
 a li gesir, sor toi vendrai
 et ton voloir te desfendrai,
 qar par droit le te puis desfendre. 8428
 A autre amor ne doiz entendre
 qu'a la moie, si t'en faz saige,
 par la force de mariaige.
 Tu sez bien ke la force monte: 8432
 ta loi te dit bien et aconté
 qu'a feme ne puez atochier,
 fors a la toie, sanz pechier.
 Je sui par droit toie, et tu miens, 8436
 que departir ne nos puet riens.
 Je m'en vois, or te garde bien
 que tu ne me forfaces rien,

qar tot maintenant me ravroies 8440
 que tu a li te coupleroies».

Atant l'ymaige s'en foï
 et de lor eulz s'esvanoï.

Cil et cele ki el lit jurent 8444
 por le deable esperdu furent
 si k'a grant poinne se soignerent.
 Del lit ambedui se leverent
 et furent mout esmerveillié 8448
 et de la poor traveillié.

Mout fu li bachelers dolenz.
 Li duels li tint au cuer dedenz,
 bien sot ke ce fu enemis 8452
 qui en l'ymaige c'estoit mis
 qui a lui trere le cuidoit
 por le fol mot ke dit avoit.
 Conseil requist a l'endemain 8456
 de cest fet a son chapelain
 et li conta son errement,
 et li chapelains erranment 8460
 l'eve benoite et la croiz prist
 et a son col l'estoile mist,
 si vindrent a l'ostel celui
 tot priveement ambedui. 8464
 Por l'imaigie fere venir
 le fistr a sa feme gesir
 devant lui tot apertement,
 et l'imaigie vint erranment
 qui c'escria: «Ce ne puet estre! 8468
 Ne t'i valdra ne croiz ne preste
 que tu ja mes en faices plus».

Cil maintenant ce leva sus
 qui le deable mout dota, 8472
 et li chapelains li gita
 l'eve benoite de plein vol
 et li laça l'estole au col
 et devant lui la croiz li mist, 8476
 si le conjura et li dist:
 «O tu, deables enemis,
 de par Deu ki en crois fu mis,
 dont ci puez veoir la semblance, 8480
 te conjur, et de sa poissance,
 que plus ne repeires ceanz».

L'imaigie dist: «C'est tot neianz
 quant ke tu diz, si est frivole. 8484
 Ne por ta croiz ne por t'estoile
 ne lerai k'entor lui ne viegne,

et si vueil k'avec lui me tiegne
 si com il doit fere s'espouse. 8488
 Qui de son bon grei feme espouse
 si conme cist a moi por voir,
 bien la doit garder et avoir,
 por k'il vueille sa loi garder. 8492
 Tu doiz a ta loi regarder
 qui comande ce ke t'ai dit,
 et voiz ci l'anel k'il me mist
 en cest doi, dont il s'amusa, 8496
 qant de son bon grei m'esposa.
 Ensi si vuez fausser tes loiz,
 mes en vain gaistes ton françoiz,
 que ciz consels ne li vaudra 8500
 ne ja mes ce ne li faldra».

Li chapelains toz esgarez
 se mist tantost as desarez
 que le deable oï parler, 8504
 ne s'i osa plus arrester.
 L'ostel douta plus et la place
 que li Lombars ne fet limace,
 et li bachelers maintenant, 8508
 sa fame par la main tenant,
 s'en ala dolenz d'autre part,
 et l'ymaige, en qui Deus n'ot part,
 s'en parti conme un poi de vent 8512
 si com elle avoit fet devant.
 Par le conseil del chapelain
 s'en alerent a l'endemain
 conter au pape l'aventure 8516
 qui avenoit contre nature.
 Li papes mout s'en merveilla
 et au bacheler conseilla
 que de sa feme ce tenist 8520
 et ke por Deu consoil meist
 que la chose fust si teüe
 que par home ne fust seüe,
 car li plusor si cuideroient, 8524
 a ce ke feblement creoient,
 qu'en Sainte Iglise tant n'eüst
 pooir ke ce amender peüst,
 et por ce desfense l'en fist, 8528
 et cil bonement li promist
 que del dire ce tarderoit
 et de pechié se garderoit.
 De cuer et de bouche confés 8532
 se tint cil longuement en pes.

De sa feme ke bele avoit
 fu li fez ki plus li grevoit,
 qu'il n'osoit atouchier a li. 8536
 Longement souffri son anui,
 que par solaz ne s'esjoï
 et tant ke nouvelles oï
 d'un saint hermite, d'un parfet 8540
 qui metroit conseil en son fet
 s'il le voloit tracier ne querre
 loig de Rome. Cil de sa terre
 s'esmut sanz nul deslaiement 8544
 por querre son alegement.
 Tant quist k'en Puille le trova,
 mes ainz au querre ce greva.
 Por alegier son marrement 8548
 li aconta son errement
 si com avenu li estoit.
 Li hermites, ki Deu dotoit,
 li dist: «Amis, savoir devez, 8552
 a l'aage ke vos avez,
 et au sens, ke sor tote riens
 est bons a maintenir li biens,
 qar Deus cele et celui sostient 8556
 qui en bien fere ce maintient.
 Mes por ce k'il ne c'esjoissent
 tant ke de lor boen talent issent,
 les met Dex en aucune entente 8560
 si comme li boutons de l'ente
 qui ce tient clos por la gelee.
 Tantost cerroit la flor alee,
 par ce ke trop tost geteroit, 8564
 se de froit essoine n'avoit.
 Ensi tient Deus clos ces amis,
 cels a ki son regne a promis,
 qui a mal tost ce geteroient 8568
 se grant bien sanz essoine avoient.
 Par ceste essoine, au dire voir,
 croi je ke Deus te voille avoir,
 si te dirai ke tu feras. 8572
 Confès et repentans seras
 et si te tendras de ta feme,
 et la mere Deu, Nostre Dame,
 la douce, la nete, la fine, 8576
 qui toutes bontez enlumine,
 de ton pooir enoreras
 et son servise establiras
 a fere chascun samedi. 8580

Ensi de par Deu le te di:
 se tu la sers, certainement
 consoil t'envoiera briement.
 Nuns ne la sert ke por un don 8584
 .C. n'en reçoive en guerredon.
 – Sire, del tot en vos me met
 et de cuer vrai vos promet
 que je la dame servirai. 8588
 Atant vos les, si m'en irai
 qant je autre consoil n'i voi,
 si priez, biau sire, por moi
 que Deus me desfende d'anui». 8592
 Atant ce departi de lui,
 tant exploita k'a Rome vint.
 Au los de l'ermite ce tint,
 si fist ce ke rové li ot. 8596
 La mere Deu de quant k'il pot
 honora sanz point de faintise
 et li establi son servise
 a fere un jor en la semaine. 8600
 Tant i mist et chatel et poinne
 et de si bon talent le fist
 que Nostre Dame en gré le prist.
 Au chief de l'an, la nuit, tot droit 8604
 que cest servise emprisi avoit,
 une avision li avint
 q'une dame devant lui vint
 de qui si grant clartez issoit 8608
 que li leuz en resplandissoit
 si k'il en avoit grant delit,
 et si ce dormoit en son lit.
 Ilueques la dame c'estut, 8612
 a celui dist ki el lit jut:
 «Amis frere, je te comant
 q'une ymaige de mon semblant,
 et devant soi tiegne son fil, 8616
 faces ou a chier ou a vil,
 bien entailliee et eslevee,
 si bien pointee et si bien ovree
 que nus n'i saiche ke reprendre. 8620
 Ceste oeuvre te covient emprandre.
 Garde ke ne la lesses mie.
 Cele sui cui tu as servie,
 que grans guerredons t'en rendra 8624
 si ke li preuz granz t'en vendra».
 A cele foiz plus ne li dist
 ne iluec demore ne fist.

Durement fu esmerveilliez 8628
 cil, kant il ce fu esveilliez.
 A l'avision mout pensa
 et tant ke il se porpensa
 qu'a l'apostole le diroit 8632
 et l'ymaige fere feroit,
 s'el ne li estoit contredite.
 Qant l'avision li ot dite,
 la pape li dist: «Beaz amis, 8636
 vos savez bien ke l'en a mis
 desfence et ban par tote Rome
 qu'il n'i ait ne feme ne home
 qui face ymaiges eslevees. 8640
 S'eles i estoient trovees,
 cil ki les feroit erranment
 seroit dampnez par jugement.
 Si vos lou je bien k'en cest point 8644
 por songe nul n'en faciez point».

Por ce desfendues estoient
 que li musart les aoroient
 si conme j'ai dit ci devant. 8648
 Li borjois s'en parti atant
 qui dist bien k'il n'en feroit riens,
 qar ce ne seroit pas ces biens.
 L'autre nuit après li revint 8652
 la vois ki por musart le tint,
 et la pape, ki desfendoit
 ce ke comandé li avoit.
 Si li dist conme en mançant 8656
 et en forme de correçant:
 «Fox es et si as fol conseil
 quant tu desdiz ce ke je vueil.
 Se tu nel fez, tu en avras 8660
 tel fes dont gré ne me savras».

Cil ki la menace douta
 l'endemain au pape conta
 ce ke la dame dit li ot, 8664
 et il respondi tantost:
 «Je vos lou ke la tierce nuit
 atendoiz, s'il ne vos anuit.
 Estre ne puet k'el ne revaigne, 8668
 s'a Deu plest ke li fes avaigne».

La tierce nuit, droit a prinsome
 revint la vois devant cel home,
 si li dist: «Fox, or voi je bien 8672
 qu'il n'a en toi ne sen ne bien
 quant tu quiers contre moi conseil

por desfere ce ke je veil.
 Saiches ke c'est tes granz damaiges. 8676
 Ne suelt l'en fere les ymaiges
 dont li deable se looient
 por ce k'aoré i estoient
 de lonc en lonc este cité? 8680
 Et je t'ai ja .iii. foiz cité
 q'en honor de Deu et de moi,
 por essaucement de la loi,
 mon ymaige entaillier feïsses 8684
 et en auctorité meïsses,
 ne riens ne vues fere por moi!
 Si te di q'ainz le jor de moi,
 se sanz plus parler ne la fez, 8688
 tel mesestance avras a fes
 dont deschargier ne te porras
 et en cele perte morras
 et a ta perte partiront 8692
 tuil cil ki encontre en iron».

Sanz fere en son lit grant sejour
 se leva cil au point del jor
 et dist ke l'ymaige feroit, 8696
 jai por desfense nel leroit,
 ne n'i douteroit mesestance.
 En la dame avroit sa fiance,
 qui si par tot le desfendrait 8700
 que ja nuls mals ne l'en vendroit.

A la pape vint erranment,
 les menaces li dist briement
 et li aconta mot a mot 8704
 ce ke la dame dit li ot.
 La pape de par Deu li dist
 que l'ymaige fere feïst.
 De voir sot ke Deus le voloit 8708
 quant .iii. foiz demostré l'avoit,
 et cil ki le fist volentiers
 quist amont et aval ovriers.
 Tant fist ke l'ymaige fu fete 8712
 d'oivre bone et soutil et nete
 et coverte d'or e d'argent.
 Mout sist bien a tote la gent.
 Qant ele ot totes ces façons, 8716
 entaillieres nuns ne maçons
 ja mes recovrer n'i peüssent,
 por soutilité k'il eüssent,
 a contrefere une ausi bele. 8720
 Par tot en corru la nouvelle

et tant ke les dames de Rome,
 qui sont bones, et mal li home,
 vindrent en grant procession 8724
 por fere lor affliction
 a cele ymaige, ki fu mise
 sor le mestre autel et assize
 de Nostre Dame la Reonde. 8728
 En l'onor de la dame monde
 fu l'ymaige ilec aoree
 et de bone gens henoree.
 Por ce fu plus chiere tenue 8732
 c'onkes mes n'avoit l'en veüe
 sa pareil, si l'orent plus chiere
 por ce ke c'estoit la premiere.
 Folz est ki aime sanz amie: 8736
 li borjois ki l'ot estableie
 fu bien amez, car bien ama.
 A li chascun jor se clama
 et compleinst de sa mesestance, 8740
 qu'ele l'en donast delivrance.
 Un jor son servise fesoit,
 qui a fere mout li plesoit;
 assez i ot er clers et lais, 8744
 chevaliers, dames et borjois
 qui le saint servise escoltoient.
 Si com entor l'autel estoient,
 l'ymaige s'esvanoï d'euls. 8748
 Maintenant conmença li deuls
 qu'en son leu ne la virent mie.
 Li borjois ki l'ot a amie
 sa plainte et son duel ne pot tere, 8752
 si dist: «Las! Ke porrai je fere,
 quant j'ai perdues mes amors,
 mes joies et toz mes sescors,
 tot mon confort, tote m'atente! 8756
 Lais! Or me croist duels et entente,
 entente ki me serrera
 le cuer et ki m'aterrera!
 Haï, mere Deu douce, haï! 8760
 Dame ki m'avez enhaï,
 dame bone avant et après,
 roïne, aleine de cyprés,
 blanchor de lis, color de rose, 8764
 la cui biautez por nule chose
 ne se chainge ne ne se mue,
 si conne li soleas desnue
 totes les clartez et sormonte, 8768

autresi, ma dame, sanz conte
 sormonte tot vostre biautez,
 sanz les pitiez, sanz les bontez,
 dame, ke vos avez trestotes 8772
 autant conme en mer a de goutes:
 quant li filz Deu en crois estoit,
 qui la mort amere i sentoit,
 por vos garder vos regarda, 8776
 a saint Johan vos comanda
 por la pitié k'il ot de vos,
 ausi aiez pitié de nos,
 douce dame, et nos regardez 8780
 et vostre ymaige nos rendez».

Que q'en aflicions estoit
 et en plorant ce dementoit,
 l'ymaige devant toz revint 8784
 et la main destre close tint.
 Si virent tuit k'el mestre doit
 de la main un anel avoit.
 En esjoissant s'esbahirent 8788
 del miracle apert ke il virent,
 dont maint mescreant s'amenderent
 qui en la loi Deu ce donerent.
 Li borjois liez avant ce mist, 8792
 son anel k'il bien conut vit,
 mes il n'en fist onques semblant.
 De joie s'en parti tremblant,
 a la pape l'ala conter, 8796
 et li papes sanz arrester
 la vint ou il vit la merveille.
 Au borjois dist: «Je te conseille
 que ton anel ailles requerre». 8800
 Cil maintenant ce mist a terre,
 en plorant a l'ymaige dist
 qu'ele son anel li rendist.
 Tantost l'ymaige ovri la main, 8804
 et cil qui ot le cuer humain
 et plain d'umilité veraie,
 por recovrer onor et joie,
 se mist avant et l'anel prist 8808
 c'onques n'i trova contredit,
 et il le mist en son doit maime.
 Ensi si recovra sa fame
 et ces joies, c'onques puis hore 8812
 li maufez ne li corrut sore,
 qui bien .vii. ans traveillié l'ot.
 La mere Deu de quant k'il pot

servi de cuer humle et parfet	8816
tote sa vie por cest fet	
et toz ces meffez amenda;	
et saint Gregoires conmanda	
par tot tex ymaiges a faire;	8820
et encore por cel afaire	
qui avint a Rome cel an	
par totes terres le fet l'an,	
la ou Jhesucriz est creüz,	8824
por la dame et por ces vertuz	
que l'en doit par tot essaucier	
et par proieres enchaucier	
por le grant sescors ki en ist.	8828
Ensi sainz Gregores le fist,	
et li ydole qui estoient	
par Rome, dont maint se doutoient,	
et il meïsmes s'en doutoit,	8832
por ce que avenuz estoit,	
qu'autres vilainz fez ne sorsist,	
par Rome passeoirs en fist.	
En fiens sont encore et seront	8836
et par desuz els passeront	
et maint musart et maint pseudome	
tant com en estant sera Rome.	





⁵⁶ Si raccolgono qui alcuni testi che si sono ritenuti importanti ai fini di un confronto con la CSM 309 in quanto sono i principali rappresentanti – nei loro diversi contesti di elaborazione – della tradizione testuale sul miracolo della neve. Oltre alla versione estesa, frutto di una ricostruzione critica a cura di Victor Saxer, vengono qui raccolti la versione della *Vita Sanctorum* di area praghese, l'epitome inedita contenuta nel *Liber Miraculorum* di Bartolomeo da Trento, e il *miraculum* volgarizzato in vari codici di area centro italiana. Le informazioni relative ai testi, in parte già fornite nel corso dei vari paragrafi sulla tradizione, vengono riassunte in calce alle rispettive sezioni, quando necessario.

3.4.1

Alfonso X *et alii*, CSM 309 (segunda metade do XIII sec.)

- E** Esta é como Santa Maria vëo en vison en Roma ao Papa e ao Emperador e disselles en qual logar fezesen a eigreja.
- R** *Non deven por maravilla | tēer en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.*
- 1** Dest' un fremoso miragre | vos direi que foi verdade
que mostrou Santa Maria | en Roma, nobre cidade,
eno tempo que ja era | tornada en creschandise
por acrescentar a lee | de Deus seu Fill' e seu Padre. 5
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]*
- 2** En aquel tempo en Roma | ũu Papa santo avia
e ũu Emperador bõo | per quant' ele mäs podia 10
servia muit' e amava | a Virgen Santa Maria
en que Deus quis prender carne | e fazer dela sa Madre.
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]*
- 3** En aquel tempo tan bõo | de que vos eu ora digo 15
era o pobro de Roma | todo atan muit' amigo
da Virgen Santa Maria | e avia ben consigo
a creença de seu Fillo | Jesu-Crist' e de Deus Padre.
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]* 20
- 4** E porque en todo Roma | non era enton eigreja
desta Virgen gloriosa, | que sempre bēita seja,
querian fazer end' ũa | mui grand' e nobr' e sobeja
en que fosse Deus loadado | e ela que é sa Madre. 25
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]*
- 5** Mas per ren non s' acordavan | o logar u a fezesen;
e porend' un ome bõo | lles disse que se tevesen
de faze-la ata quando | de Deus tal sinal ouvesen
do logar u a farian | a sa Madr', ond' el é Padre. 30
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]*
- 6** Onde foi pois ũa noite | que o Papa xe jazia
en seu leito e dormindo | e en sonnando viia
a si vñr ũa dona | mui nobr' e que lle dizia: 35
«Tu amas a Jesu-Cristo | muito e a mi, sa madre;
*Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]*

- 7 E por én te rogu' e mando | que digas a esta gente
de Roma que mia eigreja | façan logo mantenede 40
u viren meant' agosto | caer nev' espessamente,
ca ali quer o meu fillo | Jesu-Crist', e Deus seu padre». *Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*
- 8 Outra tal visón com' esta | o Emperador dormindo 45
viu essa meesma noite | que o Papa; e sentindo
que de Deus aquesto era | foi chorand' e non riindo
a el e falou con ele | a onra da Virgen Madre,
*Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]* 50
- 9 Contandolle tod' a feito | en qual maneira dormira
e en jazendo dormindo | a Santa Maria vira
que lle mandou que fizesse | sa eigreja sen mentira,
en que foss' ela loada | e Deus, verdadeiro Padre. 55
*Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*
- 10 «E demais por sinal deume, | por que eu esto creesse,
que na sa Festa d' Agosto | u eu visse que caesse
muita nev', en aquel logo | a sa eigreja erguesse,
en que fosse Jesu-Cristo | load' en ela, sa Madre». 60
*Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*
- 11 Enton lle respos o Papa: | «Outro tal sonn' ei sonnado,
e ben é que atendamos | aquel dia sinaado;
e quando virmos a neve, | ponnamos logo recado 65
como seja a eigreja | feita do Fill' e do Padre». *Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*
- 12 Enton ambos atenderon; | e quand' aquel dia vëo,
viron caer tanta neve | que tod' un campo foi chëo 70
e enton comprar mandaron | aquel logar, que allëo
era, en que oj' é feit' a | eigreja da Virgen Madre. *Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*
- 13 Quand' aqueste feito soube | o poboo dos romãos 75
vëeron a aquel logo | muit' a guisa de crischãos
os ùus dando dinheiros | outros metend' i as mãos
e deitaron os cimentos | ben per u nevou Deus Padre. 80
*Non deven por maravilla | têer [en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres | pola bẽeita sa Madre.]*

- 14 E fezeron sa eigreja, | grand' e rica e fremosa
a onra da Santa Virgen, | filla de Deus e esposa,
de que ele prendeu carne, | que foi mui maravillosa
cousa da que el criara | fazer pois dela sa Madre.
Non deven por maravilla | tēer [en querer Deus Padre 85
mostrar mui grandes miragres | pola bēita sa Madre.]

F (15), f 16v
E (309), ff 275v-276v

**R Esta é como Santa Maria vōo en vison en Roma ao Papa e ao Emperador e disselles en qual logar
fezessen a eigreja E]** [E]sta é de como foi feita a primeira eigreja de Santa Maria en Roma F

2 bēita E] bēita F **3 foi]** *om.* (inizialmente in E, ma aggiunto da mano posteriore) **10 emperador E]**
emperadōo F **27 Mas per ren ... maravilla tēer E]** *om.* F (vv. 27-88) **35 dizia]** prazia E **46**
meesma] mēesma E **51 dormira]** dormirā E **52 vira]** virā E **72 oj' é]** omage E

2 sa E, ssa F **5 ja,** ia F E **15 tan F,** tā E **18 Jesu,** iesu F, ihesu E **21 eigreja,** eigreia F E **22 seja,**
seia F E **23 ũa,** hũa F E | **sobeja,** sobeia F E **24 sa,** ssa F E **27 s' acordavan,** ss' acordavan E **28**
se, sse E **30 sa,** ssa E | **ond',** und' E **33 ũa,** hũa E | **jazia,** iazia E **34 viia,** vija E **35 a si,** a ssi E |
vīir, vījr E | **ũa,** hũa E **36 Jesu,** ihesu E **40 eigreja,** eigreia E **42 ali,** aly E | **Jesu,** ihesu E **47**
riindo, rijndo E **48 onra,** onrra E **52 jazendo,** iazendo E **53 sa,** ssa E | **eigreja,** eigreia **58 sa,** ssa
E **59 sa,** ssa E | **eigreja,** eigreia E | **erguesse,** ergesse E **60 Jesu,** ihesu E | **sa,** ssa E **66 seja,** seia E |
eigreja, eigreia E **72 eigreja,** eigreia E **77 dinneiros,** dñeiros E | **i,** y E **81 sa,** ssa E | **eigreja,** eigreia
E **82 onra,** onrra E

Note linguistiche

10 emperador: la lezione di F è sicuramente frutto di un errore di distrazione da parte del copista per attrazione con la desinenza dell'aggettivo *bōo*, che si trova subito dopo. Viene omissso da METTMANN nel suo apparato critico. Non accenna a tale aspetto neppure Emilio Teza nel riportare una trascrizione delle prime stanze presenti nel ms. F con alcuni interventi sul testo⁵⁷.

23 nobr' e sobeja: l'enumerazione aggettivale e la stessa sintassi della strofa obbligano a considerare l'elisione tra *nobre* e *e* con *e* come congiunzione. In tal modo, anche nella sua struttura sintattica, l'enumerazione sulle qualità della futura basilica richiama quella al v. 81 alla fine della CSM, sempre riferita a tale luogo di culto: «grand' e rica e fremosa». Si configura pertanto come l'unica combinazione possibile di aggettivi per evitare l'ipermetria del verso, sfruttando proprio la possibilità di elisione di *nobre* in punta. Ci si discosta pertanto dalla lettura «nobre sobeja» di METTMANN, il quale opta per un accostamento di aggettivi stilisticamente non felice, anche se questo comporta l'andare contro la testimonianza del cod. E dove l'assenza di *plica* sovrapposta ad *e* scongiurerebbe la presenza di un'elisione⁵⁸.

35 nobr' e: data la sintassi iterativa della strofa, si potrebbe ipotizzare la presenza della congiunzione *e* dopo l'aggettivo *nobre* con il quale occorre segnalare l'elisione vocalica mediante apostrofo. Ci si discosta quindi dalla lettura di METTMANN che legge *nobre* per intero senza ipotizzare la congiunzione successiva. Lo studioso non mette in discussione la lezione di E che non riporta nessun segno aggiuntivo sopra l'ultima

⁵⁷ Cfr. E. TEZA, *Trifoglio. Un viaggio fantastico, in portoghese. Dal canzoniere francese di Siena. Dalle cantiche di Alfonso X*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie», 11, 1887, pp. 289-304.

⁵⁸ Su quest'ultimo aspetto, cfr. S. PARKINSON, *Rules of elision and hiatus in the galician-portuguese lyric: the view from the Cantigas de Santa Maria*, in «La coronica», 34/2, 2006, pp. 113-133, a p. 117.

vocale (*plica*) per segnalare la possibile elisione, non congetturando dunque nemmeno una probabile dimenticanza da parte del copista.

46 meesma: la forma con la vocale nasalizzata in E è un ipercorrettismo grafico e si trova solo nella CSM 309. La forma corretta deriva dal lat. vol. METĪPSĪMUS, che doveva avere una forma colloquiale *MEDĪPSĪMUS. Ci si discosta quindi dalla scelta di Mettmann di rispettare la forma del manoscritto, optando invece per l'emendazione in *meesma*. Si confronti con *meesmo* attestato nelle CSM 50 (v. 11), 219, 275 (v. 35), 326 (v. 35), 382 (v. 45), 392 (v. 24), 398 (v. 6). L'ipercorrettismo con vocale nasalizzata si ha invece al v. 64 della CSM 95 («en aquel logar mēesmo onde o preseron») e al v. 86 della CSM 355 («troux' aquel canto mēesmo | que el ouvera comprado»).

48 onra: si semplifica la *r* doppia che si trova tra consonanti, diversamente da METTMANN. Si interviene dunque sulla lezione del codice con conseguenze unicamente grafiche, visto che tale cambio non ha ripercussioni sulla parola a livello fonetico.

52 vira: non si concorda con la forma con tilde riportata da METTMANN come lezione del manoscritto E. La tilde sopra la *a* finale (*virā*) infatti non compare, essendo chiaramente visibile un *viran* già scritto per esteso. Ad un'analisi attenta, si nota però come sia presente un doppio segno orizzontale di cassatura sopra la nasale, forse correzione incipiente o intervento di mano successiva per ripristinare la lezione corretta *vira*.

59 erguesse: per fonetica sintattica, si aggiunge una *u* tra la consonante velare sonora *g* e la vocale *e* per ricostruire il digrafo funzionale ad una corretta pronuncia velare davanti alla vocale mediana.

72 oj' é: METTMANN riporta in apparato *omage* come errore palese di E. Sebbene questa lezione compaia nel manoscritto, notiamo come essa venga emendata tramite cassatura, potendosi trattare tanto di emendazione istantanea dello stesso copista quanto di intervento di una mano successiva per ripristinare la lezione corretta non priva di senso.

75 aqueste: Mettmann segnala qui giustamente la correzione da un iniziale *aquesto* in *aqueste*, forse di mano posteriore.

76 aquel: la *q* è sovrastata da un *titulus* orizzontale e risolverebbe pertanto in *que*, ma in *aquel* (scritto quindi per esteso) il copista già opera lo scioglimento rendendo obsoleto il *titulus* già tracciato. Si tratta dunque di una disattenzione da parte del copista che, in quanto non invasiva, non viene considerata come variante sostanziale.

77 dinneiros: le due forme per la nasale sono entrambe attestate dalla tradizione nelle CSM, ma si preferisce la prima (a differenza di quanto fa METTMANN che edita la lezione *dñeiros* del codice E) con l'obiettivo di normalizzare la grafia dei testi.

3.4.2

Versione estesa della leggenda di area italiana (*récit primitif*)
Mss. dal XIV al XV sec.⁵⁹

Qualiter Basilica Sanctae Mariae Maioris de Urbe ad signum nivis caelitus ostensum aedificata fuit.

1. Cum ad omnium sanctorum reverentiam cunctorum debeat devotio excitari, ad beatae Mariae semper virginis laudem et praeconia extollenda eo magis debet se humanus sensus erigere quanto magis certum est per ipsam nobis reparationis nostrae remedia provenisse et caelestis regni nobis aditum reseratum fuisse, quem primi parentis culpa sera dire mortis obstruxerat. Haec siquidem est illa scala caelestis, quam eximius ille patriarcha Iacob de terris usque ad caelorum summitatem erectam in somnis tantae revelationis inspexerat. Hanc etiam sacratissimam virginem virga illa significavit quae, a sua radicitus viriditate convulsa, tempestivae maturitatis flores et poma produxerat. Haec quoque multis mysteriorum signis et prophetarum oraculis nuntiata, humano tandem generi per fructum ventris sui reparationem indulsit et salutem credentium suis pretiosis suffragiis acquisivit. Nam quanta nobis ipsius meritis et intercessionibus beneficia divina proveniant, nullis unquam sermonibus poterit explicari.

2. Verum qualiter infra Romanae urbis menia beatissima Dei genitrix sibi specialem ac singularem domum elegerit atque patrocinium suae dignationis Urbi almae praestare voluerit, quia id ratio flagitat, dignum duximus ignorantibus reserare. Sic enim et gestis antiquioribus et temporum serie legitur et reperitur, a temporibus Constantini, qui primus inter Augustos pro construendis ecclesiis licentiam relaxavit, usque ad tempora iunioris papae Liberii in honorem perpetuae virginis genitricis Mariae nulla unquam intra Urbem fuerat ecclesia fabricata. Et quoniam videbatur satis indignum, ut Urbs, quae totius orbis caput esse dignoscitur et christianae religionis omniumque ecclesiarum obtinet principatum, a patrocinio et coniunctione seu habitatione beatissimae Dei genitricis immunis appareret, placuit divinae providentiae egregiam hanc Urbem matris suae habitaculo decorare, quatenus, dum a populo frequenter veneratur in terris, opem suae intercessionis de caelis sibi gaudeat advenisse. Igitur omnipotens Deus, quam glorioso et quam stupendo miraculo suae sanctae Genitricis voluerit aedificandam ecclesiam omnibus demonstrare, dignatus est ut, ad nostrae devotionis studia excitanda, quod divinis revelationibus gestum est replicemus.

3. Tempore quo praefatus papa Liberius beati Petri sedem provida gubernatione regebat, quidam Iohannes nomine almae Urbis patricius curam gerens, tam morum quam nobilitatis generositate praeclarus, possessionum atque multarum divitiarum opulentia lucuples, cum filium non haberet una cum coniuge sua, quae sibi divina providentia tam morum quam nobilitatis similitudine fuerat associata, beatissimam Dei genitricem sibi in praecipuam et specialem dominam pariter elegerunt, haec simul uno ore pariterque devotione beatissimae Virgini vota solventes:

⁵⁹ Cfr. V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, Roma-Paris, École française de Rome-Diffusion de Boccard, 2001, p. 367 ss. L'edizione di Saxer si basa sui mss. che qui vengono indicati con le seguenti sigle, per le quali si rimanda alla tabella presente nel primo volume: C, F2, M, N, N1, No, R, R1, R3, R4, R5, V2, V3, V4, V9 e V10. A proposito di questa versione estesa, come già specificato altrove, Saxer precisa come essa sia identificabile con ogni probabilità col cosiddetto *récit primitif*. Per consentire una lettura agevole e senza interruzioni, e visto che discutere le scelte critiche dell'autore in modo sistematico non costituisce uno degli obiettivi principali del nostro studio, il testo viene riportato senza la fascia di apparato. I numeri di riferimento relativi alle varie sequenze del *récit* vengono mantenuti così come presentati nell'edizione precedente.

4. «Regina caelorum, Domina angelorum et Salvatrix omnium, tibi tanto devotius fragiles supplicamus quanto viscera pietatis tuae copiosius erga homines benigna impendis. Accipe igitur, sanctissima Mater, quae tibi sincera fidei devotione persolvimus, et ita vitam nostram et omnia, quae in terris ut homines possidemus, solita miseratione dispone, quatenus tibi nostra deserviat actio et nostrae facultates tibi in aliquo beneplacito obsequio expendantur».

5. Non igitur divina clementia precibus defuit supplicantium nec piissimae Virginis aures a iustorum petitione defuerunt, sed eorum vota Deus ex alto suscipiens, petitiones ipsorum taliter voluit effectui mancipare et fini debito commendare. Intrabat tunc mensis augusti, quando acrioribus solis ardoribus germina desiccantur et homines solis adustionibus magis decoquuntur. Eo enim tempore, volens beata virgo Dei genitrix locum aedificandae sibi basilicae hominibus demonstrare, quadam nocte dicti mensis, id est nonis augusti, subito, contra natura temporis, aer nimia frigoris congelatione constringitur et tanta nubium constipatione densatur, ut imbre desuper fuso, in ipso casu nivium multitudo deflueret. Quae solummodo locum aedificandae basilicae cooperiens, miraculum pariter et algorem subministravit. In ipsa denique nocte, praenominato pontifici atque iamdicto patricio et uxori suae similem visionem sancta Dei genitrix voluit demonstrare, quo res et revelatio miraculi firmaretur aspectu et subitanea temporis immutatio oculata visionis revelatione nosceretur.

6. Apparens igitur sanctissima Virgo praenominato pontifici, taliter eum ammonitionis oraculo voluit edocere: «Operum tuorum intentio et circumspectae sollicitudinis vigilantia, qua omnipotenti Deo placere cognosceris, te modo in hac parte placibilem reddiderunt, ita ut, quod hactenus erga mei nominis devotionem ab aliis non fuerat attentatum, per te nunc mihi placuerit consummari, adeo ut causa salutis existas omnibus, qui devotionem tui pectoris fuerint imitati. Verum, ne perfunctorium huius revelationis mysterium ambiguis cogitationibus credas, quod praesentibus tibi verbis asserui sub omni admonitione, maximo etiam miraculo volui confirmare, ita ut contra temporis naturam tantummodo eum locum hac infusione mirandae nivis, quae candorem et donum Sancti Spiritus significat, repleverim, in quo basilicam nominis mei tibi praecipio construendam. Habebis siquidem et Iohannem patricium in hoc idoneum adiutorem, qui ad te summo diluculo tuis praeceptis pariturus venire procurabit. Cum quo simul et uniuerso clero ac populo Urbis ad montem, qui Superagius dicitur, incunctanter accede, ibique locum, a me de industria reservatum, invenies atque in eo mox ecclesiam mei nominis incipias fabricare». Cumque ille in tantae visionis stupore positus miraretur et de cognitione personae animus haesitaret, ab ea protinus responsum audivit, se esse genitricem Mariam virginem, de qua Dei filius Dominus Ihesus Christus velut sponsus de thalamo suo ad homines incarnatus processit. His dictis, beata visio ab oculis eius subtrahitur.

7. Sicque eodem momento, praetaxato patricio et eius coniugi sub his verbis apparvit: «Devotionem, inquiens, tui pectoris et fidele propositum, quo patrociniū meae defensionis specialiter elegisti, pio respexi intuitu et solita erga Christi fideles miseratione suscepi. Quamobrem scire te volo, quoniam tuarum rerum hereditatumque perpetuum successorem tibi volui providere, ita ut, dum mihi domum in terra construxeris, ego tibi in caelis copiosum thesaurum et aeternam construam mansionem. Hoc ergo tibi impero faciendum, ut cum summo mane surrexeris, ad Liberium papam festinanter accedas. Ego enim domui meae locum specialem elegi, et ut solemnis perpetuo habeatur, voluntatem meam ingenti volui miraculo demonstrare, ita ut in hoc tempore nix ipsum locum cooperverit et alium locum nulla penitus infusione contigerit, in quo meo nomini basilicam cum consilio papae Liberii tibi praecipio erigendam».

8. Cumque et huic et suae coniugi nomen suum sancta Dei genitrix indicasset, sanctae revelationis inspectio ab oculis eorum elebitur et in tanta admiratione eos dimisit, ut reliquam noctis partem insomnem ducerent et in divinis pariter laudibus exultarent. Cumque primo mane ianuas palatii sui ad pontificem perrecturus exisset, sicut in somnis audierat, totum locum nive coopertum inspexit. Qua de re aperte visionis attestazione firmatus, iubentis imperiis anxius obedire curabat. Unde veloci cursu ad Lateranense palatium veniens, pontificis ostium pia cepit violentia infestare, credens latere pontificem, quod eadem hora sibi fuerat revelatum. Sed cum, amotis obstaculis, ad pontificem pervenisset anxiusque cuperet quod sibi revelatum fuerat indicare, sermonem concepti gaudii prius papa praevenit dicens:

9. «Omnipotenti Deo, filii karissimi, immensas gratias persolvere nos oportet, qui, cum simus indigni et omni meritorum sublimatione privati, ad speciale suae sanctae Genitricis obsequium nos dignatus est deputare, atque cum ingenti admiratione hoc, quod impleri per nos voluit, dignatus est declarare, ut qualitate temporis immutata, pavore ac stupore nimio omnium corda concusserit. Unde te scire cupio, quoniam nuntii, iam ex nostra parte directi, populum simul et clerum totius Urbis ad nos pariter vocaverunt. Sic enim in mandatis accepi, ut cum ad nos omnes convenerint, ad Superagium montem simul pergere debeamus, illum locum potissimum requirentes, quem beata Dei genitrix, inopinata nivium infusione sibi ornatum, speciali praerogativa reservavit».

10. Cumque haec verba complisset, Senatus et totius populi maiores prae foribus astiterunt, pontificem cum magna instantia requirentes, tum ex vocatione sua, tum ex miraculi novitate concitati. Cum autem ad eos una cum patricio et cardinalibus universis exisset, hoc sermonis initium exorsus est dicens: «Plurimum in Domino, fratres, gaudere et exultare nos convenint, quod cum superna clementia egregiam hanc Urbem caput et fundamentum christianae religionis effecerit, et in ea primum totius ecclesiae per beatorum apostolorum Petri et Pauli merita collocaverit, hodie tamen eam divinis muneribus et specialibus donis ampliare atque decorare dignatur, ita ut tanti praesidii nobis in hoc tempore voluerit adiutorium adhibere, ut nullus possit ambigere, immensa nobis caelitus divina beneficia provenisse. Ecce, fratres karissimi, quod de caelo in hoc ferventissimo tempore cecidisse nivem conspiciatis, divini beneficii indicium declarat. Quod omnipotens Deus voluit terris influere, ut nos sua misericordia dealbandos ostenderet, si ad hoc, quo nobis per sanctissimam suam Genitricem imperare dignatus est, devotissimis mentibus accingamur».

11. Cumque omnibus seriatim exponeret, quae sibi et Iohanni patricio fuerant revelata, omnes unanimiter clamaverunt: «Benedictus Deus!» et ad praedictum locum una cum pontifice omnes exultantes divinis laudibus perrexerunt. Requirentes vero locum, quem sancta Dei genitrix pontifici repromiserat, eum plenum altis nivibus invenerunt. In cuius quidem circuitu tam alta nix limitem fecerat, ut nulli videretur ambiguum, quod ille hunc locum participem nivium infusionis fecisse certius videretur, qui quondam in area Gedeonis vellus rorandum caelesti pluvia evidentius consecravit. Ad quem locum plebs universa concurrans, immensas gratias Deo et beatissimae Virgini retulerunt. Mox vero pontifex, fossorium laetus accipiens, sicut nix designaverat, propriis manibus terram cepit effodere. Quae extemplo aperta est per circuitum, et ita huius gloriosissimae Virginis meritis architectonicis manibus divina reseravit clementia fundamentum. Immensi igitur miraculi tam pontifex cum universa curia quam clerus et populus admiratione repleti, vota Deo et suae Genitrici unanimiter persolverunt. Divinis pro totius populi expiatione mysteriis celebratis, unusquisque ad propria cum gaudio repedavit.

12. Illustris vero patricius tam abundanter omnia, quae necessaria fuerant, ministravit, ut nihil pateretur deesse, quod viderit operi necessarium. Unde omnia quae habebat beatissimae Virgini conferens, et ipsam venerabilem basilicam sibi et uxori suae fecit heredem. Quam perfectam idem pontifex in honorem Dei et beatissimae virginis Mariae consecravit.

13. In qua quidem praesepe Domini, cunabula, fenum et pannos nostri Redemptoris in eiusdem praesepe altari miro ordine reverenter cum multis aliis apostolorum, martyrum, confessorum atque virginum reliquiis, quorum nomina supervacaneum est nominare, collocavit. In maiori siquidem altari, de lacte eiusdem Virginis, de capillis ipsius, et vimpium sui sanctissimi capitis, una cum vestimento sui sacratissimi corporis devotissime recondidit. Ante quod quidem altare, sub lapide porphyretico, beati Mathie apostoli corpus requiescit et eius caput exterius a canonicis ipsius basilicae conservatur.

Cuius quidem beneficia plenis affectibus in ipsa ecclesia exuberant quotidie ad laudem et gloriam omnipotentis Dei eiusque genitricis semperque virginis Mariae et omnium sanctorum, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

3.4.3

Versione breve della leggenda di area italiana (*Lectio brevis*)

Mss. dal XIV al XV sec.⁶⁰

Lectio prima. Tempore quo Liberius papa apostolice sedis regnum obtinebat, quidam Iohannes nomine, non solum nobilitate generis, sed etiam patriciatus dignitate preclarus, cum filium non haberet, quem possessionum et divitiarum suarum relinqueret successorem, una cum coniuge sua, que sibi divina providentia, non solum coniugio, sed etiam pie mentis consortio fuerat sociata, beatissimam Mariam semper virginem omnium bonorum suorum habere sibi heredem decreverunt. Ambo igitur eam devotis mentibus exorare ceperunt, ut, ea iuvante, sic posset ad eius obsequium sua bona disponere, quod ei posset eorum oblatio grata esse.

Lectio secunda. Annuit eorum piis precibus divina benignitas, que semper prope est omnibus, qui in veritate invocant nomen eius. Et volens, ut in honorem ipsius gloriose virginis ab eis construeretur ecclesia, cum eo tempore nulla esset in Urbe ipsius beatissime virginis vocabulo insignita, locum, in quo ecclesiam ipsam construere voluit, grandi et memorando miraculo consignavit. Factum est enim, ut, terra in circuitu sicca penitus et arida remanente, locus ipse fusis e celo nivibus tegeretur.

Lectio tertia. Et ut clarius ac mirabilius esset ipsum miraculum, nonis augusti, quo tempore nives in calida regione non cadunt, immo quo herbe solis ardoribus exuruntur, factum est huiusmodi signum. Re mirabili alio alludente miraculo, quod in prefiguratione eiusdem virginis longe ante mundi illustrationem eius gloriosa nativitas factum fuit, vellere sic celesti rore compluto in area Gedeonis, ut eadem in circuitu sicca et arida remaneret.

Lectio quarta. Denique, ne ambigi posset, quid sibi vellet tam insolitum stupendumque miraculum, ipsa beatissima Virgo ea nocte prefatis pontifici et patricio in sompnis apparuit, et exponens quem locum ipsum ad basilicam sibi construendam elegerat, eisdem, ut prefato mane illuc accederent et iacerent ecclesie fundamentum, precepit.

Lectio quinta. Ad quem cum populi multitudo, excitata tanti novitate miraculi, una cum iam dictis pontifice et patricio cucurrisset, et ipse pontifex cepisset propriis manibus terram effodere, ut in circuitu nivium ad iacendum construende basilice fundamentum, ecce priori miraculo aliud divina dispositione successit. Nam terra subito seipsam apperuit, et ubi iacenda essent fundamenta demonstrans, astantium animos incredibili letitia simul et ammiratione replevit.

Lectio sexta. Predictus vero patricius, iam de divina voluntate securus, ibidem egregie structure fundavit ecclesiam, eamque demum feliciter consumatam, Syxtus pontifex romanus, eadem die, revoluto annorum circulo, dedicavit. In qua quanta corruscaverint sepe miracula, quanta beneficia prestantur assidue his, qui eam ibidem cum devotione exposcunt, quanta frequentia in eadem sancta et veneranda basilica ad honorem et laudem ipsius gloriosissime celebretur, vestra caritas non ignoret.

Lectio sancti euangelii secundum Lucam (11, 27-28). *Omelia beati Bede presbyteri.*

Lectio septima. Magnae devotionis et fidei ostenditur hec mulier (...) *Lectio octava.* Nec audiendi sunt qui legendum putant (...) *Lectio nona.* Hec mulier typum gessit ecclesie (...) nec habere sequentem.

⁶⁰ Il testo critico è tratto da SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., alle pp. 560-562 (2. *Les recensions des bréviaires de Saint-Pierre du Vatican et de Worms*).

3.4.4

Bartolomeo di Trento, *Liber Miraculorum* (1244-1251 ca.)
Biblioteca Universitaria di Bologna, Ms. 1794, c. 75rv (ca. XIV sec.)⁶¹

[f 75rb] [Rubrica]: 159 *Sancta Maria Maior*⁶²

Iohannes patricius Deo et virgini Marie una cum sua coniuge devote serviebat. Scire desiderans in quo opere ipsis magis complacerent, quinto igitur die augusti mater Auctoris omnium apparuit patricio et uxori, dicens suo placere Filio ut de eorum substantia nobile ei ecclesia construatur.

Signum contra naturam nivem quantitatem et qualitatem, nivis dilatationem, locum montem Superagium presignans. Pape Liberio Gloriosa eadem intimat mane adveniunt, signa vident; omnes confluunt, omnibus predicant Deus laudatur. Accedit papa primus terre fossor ut fundamenta iaciant, et ecce mirum miris adicitur: quia per se terra fundamento iacendo cessit.

Consumatur ecclesia ea die a Sixto tertio dedicatur et tota romana curia et a circumiacente provincia sollempniter dies iste celebratur.

Ecclesia vero Sancta Maria Maior vocatur. In hoc miraculo insinuatur sanctam Virginem vota suorum cito ad implere pulcras ecclesias ei placere, omnia per Filium pos[sibilia] esse Filium Matrem sanctam omnes honorari velle.

⁶¹ Il testo è inedito. La trascrizione viene effettuata a partire dal foglio indicato, appartenente alla seconda sezione del codice, ovvero quello che va dal f 70v al f 108r.

⁶² Per quanto riguarda la numerazione del prodigio e i segni a margine, si tratta, come veniva già osservato in I. PALTRINIERI - GIOVANNI SANGALLI, *Un'opera finora sconosciuta: il 'Liber Miraculorum B.M.V.' di Fra B. Tridentino*, in «Salesianum», 12, 1950, pp. 372-397, a p. 372, di «annotazioni effettuate dall'abate Giovanni Crisostomo Trombelli (1697-1784), dal quale il codice venne acquistato [...] dalla Biblioteca del Convento dei Domenicani di Roma; passò poi alla Biblioteca dei Canonici Regolari di S. Salvatore e infine a quella della Università». Sempre a tal proposito, si cita testualmente da E. PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Tavarnuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001, a p. CXV: «Al bibliofilo bolognese [Trombelli] vanno inoltre attribuiti la numerazione dei capitoli e i numerosi segni con i quali ha inteso evidenziare luoghi paralleli ed altri confronti tra le due opere di Bartolomeo da Trento, dalle quali ha anche ricavato informazioni biografiche, registrate nelle guardie posteriori».

nota huiusmodi placet omnibus de ea cele-
 bus memoria habetur.
Solanes patricius deo et uirgini
 marie una cum sua coniuge deuote
 fruebat. scire desiderans in quo
 opere ipse magis placeret. Quin-
 to idem die augusti. mater auctoris
 suus apparuit patricio et uxori
 dicens suo placet filio ut de cor-
 suba uobis et ecclesia offeratur.
 Signum quoque naturam nunc quatuor
 et qualitate nunc dilatazione;
 locum montem supagium presignat.
 pape libio gloriosa eadem intumuit.
 mane aduenit. signa uident
 et ostendit omnibus predicant. de lau-
 datur. accedit ipse primus in hoc
 for ut fundamini iacent. et eccle-
 siam muris adiungit. quia per se terra
 fundamento iacens cecidit. Consum-
 mat ecclesia eadem alicuius tertio de-
 dicatur. et tota romana curia.
 et a circumiacente puella sollempni-
 ter iste celebratur. Ecclesia uero
 sancta maria maior uocatur. In hoc
 miraculo insinuat. sancta uirgine
 uota suorum cito adimplere. pulchra
 ecclesia ei placet. omnia per filium pos-

159

Sancta maria
maior.

3.4.5

Anon., *Libro di miracoli della gloriosa vergine Maria* (fine XIV sec.?)
[79. Santa Maria e il miracolo della Neve]

*Come la vergine Maria, a cinque dì d'agosto, fece piovere grande moltitudine di neve in su uno monte in Roma, dove volle che si fabbricasse una chiesa a sua riverenza*⁶³ (...) ⁶⁴

Nel tempo nel quale messer lo papa Liberio reggieva e governava la apostolica sedia di messer santo Piero, cioè la Santa Chiesa, fue in Roma uno gentile uomo, ch' avea nome messer Giovanni; il quale era un grande principe e era patrizio di Roma. Patrizio vuol dire ch' egli avea a reggiere e governare tutta la
5 città di Roma col suo distretto. Questo gentile uomo era ricchissimo di molte possessioni e di grande quantità di moneta. E aveva per moglie una nobilissima donna romana colla quale era stato lungo tempo e non potevano aver figliuolo veruno perciò ch' erano sterili. I quali erano molto devoti della vergine Maria e aveva<n>la⁶⁵ per loro singular donna e per loro speciale avvocata dinanzi da
10 Dio.

E spesse volte, con puro cuore e umile voce, la pregavano e dicevano: «Reina degli angioli e ausiliatrice degli uomini, noi prendiamo tanta più sicurtà di pregare e di richiedere la vostra magnificenzia quanto noi sappiamo e siamo certi che voi date e donate i benefici della vostra benignità abundantemente a
15 tutti coloro che ve gli adomandano divotamente. Ricevete adunque, santissima Madre, le nostre orazioni e' nostri disideri; e preghianvi che voi, colla vostra piatà e misericordia, ordinate e disponiate tutte le nostre possessioni sì, e in tal modo che tutte le nostre operazioni sieno e permanghino nel vostro servizio. E che le nostre possessioni e ricchezze si spendano secondo il vostro volere e

Rubrica: grande moltitudine di neve ABR| molti neve C | in roma ABC| a roma R | volle (vole) AB| volesse (volse) CR | che si fabbricasse AB| poi si fabbricasse R, havere fatta C | a sua riverenza BR| a sua riverenza e devotione A, om. C 1 reggieva ABR| regnava C 2 la apostolica sedia BCR| la sedia appostolica A | la ABR| om. C | chiesa ACR| om. B 3 c'avea ABC| il quale avea R 4 patrizio BCR| pratico A | e governare ACR| om. B, e governatore A | tutta BCR| di tutta A 6 di BCR| do A 7 romana ABR| di Roma C | stato ABC| stata R | potevano ACR| poteva B | figliolo BR| figlioli AC 8 devoti BCR| divolti A 9 avevanla| avevalla R, avevala ABC | donna ABC| madonna R 10 pregavano ACR| priegano B 11 tanta ABC| tanto R 14 gli ABC| la R 15 nostre BR| nostri AC | orationi BCR| rationii A 16 ordinate BCR| ordinata A | possessioni (posesioni) ABR| possessione C | e BCR| om. A 17 operationi ABR| operatione C | permanghino CR| permaghino A, rimanghino B | vostro BCR| nostoo A 18 possessioni ACR| possioni B (aplografia) | si BCR| di A | e om. ABC| e R | spendano BC| spendino A, splendano R | vostro CR| nostro AB

⁶³ Per la presenza di alcuni probabili errori disgiuntivi, A e C potrebbero considerarsi come facenti parte di una tradizione tra loro indipendente e indipendente anche rispetto da B e R. In apparato, vengono riprodotte prevalentemente le varianti sostanziali, gli errori palesi e le eventuali omissioni.

⁶⁴ Non si riproduce in questa sede, per questioni di spazio, il lungo prologo dottrinale che apre la narrazione.

⁶⁵ La concordanza non torna in tutti e quattro i testimoni. Si segnala unicamente la forma *avevalla* in R come possibile indizio di una assimilazione della nasale. Si ipotizza la lezione corretta, a partire da una forma errata forse vestigio di un archetipo comune ai vari rami.

piacere». Il nostro Signore Iddio, per amore e a petizione della vergine Maria,
 20 volle che i prieghi di queste giuste persone fossero esauditi; a' quali diede effetto
 e compimento in questo modo.

Il mese d'agosto entrava allora, cioè quel tempo col maggior caldo di tutto
 l'anno. Nel qual tempo, per li grandi ardori del sole, tutte l'erbe e germogli della
 terra quasi si seccano e le persone sono più cotte e riarse dagli infiammati raggi
 25 del sole. Nel qual tempo, la gloriosa vergine Maria vogliendo dimostrare agli
 uomini di Roma il luogo dov' ella volea che la chiesa sua fosse edificata, a
 cinque dì d'agosto, di notte, di subito, e contro annatura di tempo, l'aria fu
 ristretta da grandissimo gielo e mordente freddo e tutta ripiena di spessissimi
 nuvoli; e apersesi, e gittò giuso grande abbondanza di spessissime e freddissime
 30 nevi. Le quali nevi caddero e corpersono solamente quel luogo dove la Vergine
 gloriosa voleva che fosse edificata la chiesa sua; le quali nevi dierono alle genti
 grande ammirazione e freddura.

In quella medesima notte, la santa Madre di Cristo volle dimostrare a messer
 lo papa Liberio e a messer Giovanni patrizio e alla donna sua una simile visione
 35 e rivelazione, la quale volle che fosse approbata per la chiesa e ciertificata, e
 verificata per la subita mutazione e cambiamento di freddo tempo contro
 annatura e per lo miracoloso cadimento delle gelate nevi. Apparve adunque, in
 quella medesima notte, la Vergine gloriosa al pre nominato ponteficie e
 ammonilo e parlogli in questo modo: «Lo esercizio delle tue opere virtuose e la
 40 sollecitudine che tu hai di ben pasciere e custodire il popolo cristiano a te
 commesso piacciono molto e sono acciette al mio Figliuolo e a me. Per la qual
 cosa, alcuna mia volontà e piacere – il quale, per adietro, nullo uomo vivente fu
 mai ardito a mettere a esecuzione – voglio che per te si compia; e questo sarà

19 iddio ACR] om. B 20 di ABR] de C | esauditi CR] esaudite B, esaluditi A | a' ACR] i B | quali
 ABR] quasi C 22 col] che il R, che 'l AB, om. C 23 nel qual ... del sole BCR] om. A | li BR] gli C |
 l'erbe BR] om. C 24 riarse CR] riarsi B | dagli CR] degli B 27 di ABR] om. C | di notte ABR] di
 tutto notte C 28 ristretta BR] si stretta C, distratta A | da AR] di BC | gielo e mordente ACR] om. B |
 ripiena ABC] piena R 29 nuvoli R] nugoli AB, nuoli C | apersesi ABR] apresesi C | giuso ABC] giu R |
 spessissime BR] spessissimi C, spessime A (aplografia) | freddissime AB] frigidissime R, om. C 30 nevi
 A] neve BC, om. R 31 gloriosa ABC] om. R | le ABR] la C | quali ABR] quale C | alle ACR] alla B |
 genti AR] gente BC 33 medesima ABR] om. C | messer ABC] om. R 34 una ABC] om. R 35
 quale ABC] qual R | per la chiesa A] om. BCR | e AB] om. CR | ciertificata BR] certificata C, cortificata
 A 36 cambiamento ABC] cambiazione R | freddo tempo BR] tempo freddo AC 37 cadimento ACR]
 cadimente B | nevi ACR] neve B 38 al BCR] a A 39 ammonilo AB] amunillo R, om. C 40 pasciere
 BR] pascere C, pasce A 41 piacciono ABR] piacceno C | acciette (aciette) BR] acapte C, apcete A 43
 mettere BCR] mentere A | questo AR] questa BC

- cagione di salute a molte persone e a tutti coloro che seguiteranno la devozione
- 45 del tuo petto. Ma, acciò che tu mi creda e diè fede che questa visione e
revelazione sia vera e acciò che tu non dubiti, ecco che quello ch' io ti dico colle
parole io il ti confermo co' fatti, dimostrando un gran miracolo di che ogni
persona si maraviglierà. Imperciò che io, in questa notte, contro annatura di
tempo, ho fatto piovere neve in abbondanza la quale solamente è caduta e cuopre
- 50 quel luogo nel quale io voglio che la chiesa mia sia edificata; la qual neve bianca
significa la bianchezza e purità e doni dello Spirito Santo. E a edificare la detta
chiesa tu avrai teco messere Giovanni, patrizio di Roma, il quale acciò fare sarà
sofficiente tuo aiutatore e verrà a te domattina per tempissimo, ammannato e
apparecchiato d'ubbidire a' tuoi comandamenti. E tu co' lui insieme, e con tutto
- 55 il chericato e con tutto il popolo di Roma, andrete immantanente al monte che si
chiamava Monte Superagio. E ivi troverai un luogo pieno di neve, di tanto spazio
quanto io voglio che la chiesa mia sia grande. Il qual luogo io ho riservato in
pruova e per mia industria acciò fare. In quel luogo adunque, e in quel monte,
comincerai a edificare e a fabricare la chiesa mia». Maravigliandosi il papa di
- 60 tanta visione e dubitando chi fosse la persona che gli parlava, la Vergine gloriosa
se n'accorse e perciò gli parloe e disse: «Sappi ch'io sono Maria, della quale
incarnoe e nacque il Figliolo di Dio <ch>e venne in questo mondo per
ricomperare l'umana generatione». E dette ch'ebbe queste parole, la beata
visione disparette.
- 65 In quella medesima notte, apparve la Vergine gloriosa al detto messer
Giovanni patrizio e alla donna sua, e disse: «Io pietosamente ho ragguardato la
divozione del tuo cuore e 'l fedele proponimento col quale tu addomandi l'aiuto
della mia difensione e ho ricievuto e esaudito il tuo buono desiderio. E perciò ti

44 a BCR] di A | la ACR] le B | devotione AC] divotione R, divotioni B 46 revelatione ACR]
levelatione B | dubiti BR] dubita C, dubi A 47 io ACR] om. B 48 contro BCR] contra A 49 caduta
ABR] caditta C 50 chiesa mia ABR] mia chiesa C 52 fare BCR] si farà A | sarà AC] farà BR 53
tuo BCR] om. A | aiutatore BCR] aduitatore A 54 e con ... chericato ACR] om. B 56 monte ABC]
om. R | ivi BCR] vi A | troverai BCR] troveorai A 57 io ABR] om. C | mia ACR] om. B | il ACR] in B |
qual ACR] quel B | riservato BCR] riserba A 59 a ACR] om. B 60 chi fosse BC] chi fuse A, om. R
61 se ABR] fe C 63 ricomperare AR] ricomparare BC | beata visione ACR] visione beata B 64
disparette ABR] isparie C 66 giovanni ABR] giovanne C | patritio BCR] patriccio A | io ABR] echo C
67 proponimento ABR] proponimente C 68 esaudito BCR] esaluldito A

faccio assapere ch' io t' ho trovato uno suocessore il quale dopo te rimarrà reda
 70 de' tuoi beni e delle tue ricchezze; e quello suocessore ed erede sono e voglio
 essere io. Imperciò ch' io voglio che tu, del tuo avere e del tuo tesoro, mi facci
 una nobile e bella casa e una solenne chiesa in terra, acciò ch' io abbia materia
 de edificare e di serbare a te in cielo una preziosa e gloriosa abitazione.
 Comandoti adunque e dico quello che tu debbi fare, cioè che tu domattina per
 75 tempissimo vada spacciatamente a papa Liberio e farai quello ch' egli ti dirà.
 Imperciò ch' io voglio che tu sappi ch' io m' ho eletto e scielto in Roma un
 luogo speziale, nel quale voglio che la chiesa mia sia edificata. E questo ho
 voluto dimostrare con grande miracolo: cioè che in questo tempo caldissimo de
 l'estate, io ho coperto il detto luogo di grande moltitudine di maravigliosa neve;
 80 e in veruna parte d'intorno è caduta la neve se non ivi. Nel qual luogo voglio che
 tu edifichi la chiesa mia del tuo tesoro e avere, col consiglio di papa Liberio»⁶⁶.
 E disse ancora la Vergine gloriosa a messer Giovanni patrizio e alla donna sua
 chi ella era e come aveva nome: Maria. E così disparie la visione. E destandosi,
 messer Giovanni e la donna sua rimasono con grande ammirazione e con molta
 85 divozione e compunzione. Intanto che, essendo ancora buon pezzo di notte, non
 dormirono più punto insino al dì, ma vegghiarono del continuo, stando in
 orazione e lodando e ringraziando la beata vergine Maria.

Poi la mattina, per tempissimo, messer Giovanni patrizio, accompagnato da'
 suoi sergenti, uscì fuori del palagio suo per andare a messer lo papa Liberio. E,
 90 andando per la via, levoe gli occhi in alto e vidde quel luogo ch' era in sul
 predetto Monte Superagio tutto coperto e pieno di neve. Per la qual cosa fu
 confermato e credette vieppiù alla detta visione, e più studiosamente fu sollicito
 d'andare al papa.

69 t' ho ACR] om. B | il quale ... sono e ABR] om. C 70 ed erede ABC] om. R 71 del BCR] dal A |
 avere ABR] om. C | del tuo ABC] om. R 72 nobile e bella ACR] bella e nobile B | casa ACR] chiesa B
 | solenne chiesa ACR] casa B 73 de ABC] di R | serbare BR] servare C, fehare A 74 dico ACR]
 dicoti B | tu BCR] om. A 75 tempissimo BCR] tempo A 81 col ABC] om. R 82 gloriosa AR]
 Maria BC | giovanni ABR] giovanne C | e ACR] om. B 84 rimasono BR] rimaseno C, om. A 85
 compunzione CR] computatione A, computatione B 86 insino al AB] infino al C, che venne il R | del
 ABC] di R | continuo BCR] continovo A 87 e R] om. ABC | beata BCR] gloriosissima A 89 del CR]
 dal AB | messer ABC] om. R | lo ABC] om. R 90 levoe BCR] nevoe A | in ACR] om. B 91 superagio
 ACR] supragio B | e pieno ACR] di piene B | di ABR] de C

⁶⁶ La lezione più complessa (ma anche più plausibile) ci viene trasmessa dai mss. A B C: «(...) del tuo tesoro e avere, col consiglio di papa Liberio». R banalizza, dando ad *avere* non il valore di sostantivo (nel senso di 'beni'), bensì quello di verbo per costruire il sintagma «avere consiglio». Non si sa se la semplificazione «(...) del tuo tesoro, e avere consiglio di papa Liberio» possa risalire ad un ramo parallelo o essere il frutto di un iniziale fraintendimento del copista di R, il quale, in seguito, potrebbe essere corso ai ripari modificando la sintassi con l'eliminazione di *con*.

Giunse adunque al Lateranense palagio di messer lo papa e cominciò a bussare
 95 fortemente le porte per andare tosto a messer lo papa e per annunziarli la visione e
 il miracolo della neve, credendo che il papa non sapesse nulla di queste cose. E
 messer lo papa, come detto, il sapeva imperciò che prima gli era stato rivelato.
 Aperte adunque che furono le porte del palagio papale, messer Giovanni patrizio
 tostamente andoe inverso messer Liberio ponteficie per narrargli velocemente la
 100 visione e il miracolo. Ma messer lo papa, il quale sapeva ciò ch' era,
 incomincioe a parlare prima che messer Giovanni e dissegli così:

«O figliuolo mio carissimo, a noi s'appartiene di rendere molte grazie
 all'onnipotente Iddio, il quale avegna che noi siamo indegni e senza alcuno
 merito. Nondimeno, ci ha diputati e ordenati allo ossequio e servizio della sua
 105 santa Madre gloriosa, vergine Maria; e quello ch' egli vuole che per noi si faccia
 ha degnato di dimostrare e di dichiarare con grande e eciellente miracolo, per
 modo che, mutando contro annatura il tempo caldissimo in tempo freddissimo,
 ha piovuto moltitudine di neve gielatissima non senza grande stupore e
 ammirazione di tutta gente. Onde io ti faccio assapere che i messaggeri della
 110 nostra corte sono già usciti fuori da nostra parte a richiedere e convocare tutto il
 chericato e popolo di Roma ché venghino e comparischino dinanzi da noi, sì
 come dalla Vergine gloriosa ci fu comandato. Acciò che, quando saranno venuti,
 noi tutti andiamo al Monte Superagio nel quale troveremo quel luogo il quale la
 gloriosa vergine Maria ci ha eletto per edificare la chiesa sua. E ciò hae
 115 dimostrato per infusione di maravigliose nevi, coprendo esso luogo con quelle».
 Avendo messer lo papa Liberio compiuto questo suo dire, eccoti venire i senatori
 e tutti i principi e 'l popolo di Roma; e giunsono alle porte del palagio del
 sommo Ponteficie, sì perché erano stati richiesti e sì perché erano commossi per

94 lateranense ABC] lateranens R | di messer lo papa ABC] dove era il papa R 95 le porte AC] le porti R, la porta B | a messer lo papa ABC] al papa R | e ABC] om. R | per annuntiarli R] nunciargli C, nutiarongli B, prenunziagli A 96 neve ACR] nave B | non sapesse BCR] non ne sapesse A 97 il sapeva BR] e il sapeva A, e il sapea C | prima gli era ABC] gli era prima R 98 porte AB] porti R, parte C 100 il ('l) ABR] om. C | ma BR] om. AC 103 il ABR] al C | indegni BR] idegni C, degni A 105 che ACR] om. B | per noi BCR] om. A 106 ha degnato di dimostrare e di dichiarare ACR] ha dimostrato e degnato di dichiarare B 107 in BCR] il A 108 ha piovuto ... neve gielatissima ACR] om. B | neve BR] nevi A | gielatissima R] gielatissime A, gelatissime C 109 tutta ABR] tutti C | i BC] om. AR 110 nostra ABR] nostre C 111 venghino AR] vengano B, vegano C 112 dalla AB] della CR 114 ci AR] sì (s') BC | sua ACR] om. B | ciò AC] cioè BR 115 infusione BCR] invisione A | di ABR] om. C | maravigliose ABR] maravigliosa C | nevi ACR] neve B | coprendo BCR] comprendono A 116 messer lo ABC] om. R | Liberio ACR] om. B | questo ABR] queste C | i ABR] e C | senatori ABC] sanatori R 117 i BR] e A, om. C | il ('l) ABR] om. C | porte AC] porti BR 118 stati BCR] om. A | per la novità BCR] om. A

la novità del grande miracolo della neve. E, con grande istanza, mandarono
120 pregando messer lo papa che gli dovesse piacere d'uscire fuori al loco.

Allora il sommo ponteficie con messer Giovanni patrizio e con tutti i
cardinali insieme uscirono fuori a' principi e al popolo romano. E messer lo papa
fecie loro uno solenne parlamento, e disse così: «Fratelli e figliuoli miei
carissimi, e ci conviene molto rallegrare e fare gran festa in messer Domenedio.
125 Imprimieramente, imperciò ch' egli ha ordinato e fatta questa nostra città
fondamento e capo della cristiana religione, e ae collocato in essa il principato di
tutta la Santa Chiesa per li meriti de' beati apostoli Piero e Paulo.
Secondariamente, ci dobbiamo rallegrare imperciò che esso, Nostro Signore
Iddio, nel presente tempo ha voluto dotare e adornare questa nostra città di
130 speciali e divini doni; maximamente volendo che la vergine Maria, madre di
Cristo, sia nostra patrona e aiutatrice per tal segnale che vuol che la chiesa sua
sia edificata nella nostra cittade nel luogo che ella miracolosamente s' hae eletto.
Per la qual cosa, nullo puote dubitare che ismisurati benefici ce ne seguiranno».

E narroe il sommo Pontefice a' cardinali e a tutto il popolo la visione e la
135 revelatione ch' avea avuta e quella ch' avea avuta messer Giovanni patritio, onde
tutti gridarono a una voce: «Benedetto sia Iddio, il quale solo fa le grandi
maraviglie!». Allora si mossono tutti a processione, prima il sommo Pontefice
tutto parato, e poi i cardinali parati con tutto il chericato e apresso tutto il popolo
dietro. E cantando e lodando Iddio e la Vergine gloriosa giunsono al Monte
140 Superagio, sì come essa Vergine avea rivelato e comandato al Ponteficie nella
visione, e trovarono il luogo da lei promesso tutto pieno di candidissima neve. E
intorno al luogo l'alta neve avea fatto un viottolo⁶⁷, acciò che si vedesse dove si
dovevano cavare le fondamenta; e la neve era solamente dentro dal luogo

119 del grande miracolo della neve ABC] delle grandi nevi e del miracolo R | istancia AC] stantia R, istatia B
120 pregando ACR] a pregare B | di (d') ABR] om. C | al loco ABR] allora C 122 e messer lo papa
ABC] e papa liberio R 124 rallegrare ABR] allegrare C 125 imprimieramente ABC] primieramente R
127 de' ABR] di C 130 madre di cristo ABR] madre di iheso cristo C 131 patrona BR] padrona A,
matrona C 132 s' ae BC] s' a R, ci ae A 133 seguiranno ACR] seguirà B 134 la AC] om. BR
135 e quella ch' avea avuta CR] om. AB 136 grandi ABR] grande C 138 tutto ACR] om. B 139
dietro ACR] didietro B 140 essa ABR] esse A, ella C | avea BCR] om. A 141 da ACR] di B |
candidissima CR] candissima A, candida B 142 viottolo ABR] mottolo C 143 sì ABC] loro R |
dovevano ACR] dovesse B | fundamenta ABR] fondamento C | dal CR] da A, al B

⁶⁷ Questa è la lezione logicamente corretta. C trasmette *mottolo*, il quale non ha alcun senso dato che la neve, come si specifica più avanti, cade in modo da mostrare il perimetro dove iniziare già a scavare le fondamenta e non si accumula sopra di esso (bensì, è da presupporre, dentro l'area della futura basilica). Quasi sicuramente è da considerarsi errore incipiente da parte del copista, tratto in inganno dalla *littera textualis* del modello (segno per *m* letto come *ui*).

e di fuori dal circuito non era caduto punto di neve. E così adivenne a Gedeone,
 145 secondo che si leggie nella Bibbia; ove si scrive che Gedeone, volendo alcuno
 segno da Dio, puose un grande vello di lana bianca in mezzo di una aia⁶⁸ e
 addomandoe per segno a Domenedio che da' cielo cadesse rugiada in su quel
 vello e tutto l'empiesse e inebriasse, e tutta l'aia d'intorno rimanesse secca e
 asciutta. E così fu fatto. Questo vello fu figura della vergine Maria e quasi a
 150 questo modo cadde la neve solamente in quel luogo e tutto lo riempiette dove la
 vergine Maria voleva che si facesse la chiesa, e intorno tutto l'altro terreno
 rimase secco e senza neve.

Giunse adunque messer lo papa con tutta la procieSSIONe al detto monte e al
 detto luogo, tutti cantando, e lodando e ringraziando la gloriosa vergine Maria.
 155 Allora messer lo papa si trasse il piviale e rimase in camiciotto, e prese un
 marrone e fu il primo che cominciò a cavare il fondamento. Poi i cardinali e
 messer Giovanni patrizio e gli altri principi di Roma, tutti presono le marre e
 cavavano valorosamente. E intanto la neve si strusse, e maestri e manovali
 furono su e compierono di cavare tutte le fondamenta. E messer lo papa gittoe la
 160 prima pietra nel fondamento. Poi si partette la processione con grande festa e
 giubilazione e maestri e manovali rimasono per murare e per dare compimento
 allo edificio della chiesa. E messer Giovanni patrizio gli pagava bene e
 compiutamente, e ciò che bisognava al detto lavorio il sopradetto messer
 Giovanni forniva liberamente e cortesemente del suo avere e della sua pecunia,
 165 imperciò ch' era ricchissimo.

E quando la chiesa fu perfettamente compiuta, messer lo papa Liberio, per
 sua divotione e a priego di messer Giovanni, andoe procieSSIONalmente e
 consecroe la detta chiesa solennemente, e lasciovi grandissime indulgenzie e

144 dal CR] al B, del A 146 vello CR] velo AB | bianca ACR] om. B | in mezzo di una aia R] in
 mezzo d' un' aia A, in mezzo d' una aria | aia ABR] aria C 147 domenedio AC] adomanadio C, dio R |
 da ACR] di B | rugiada BCR] rugata A | quel vello CR] quel velo B, quello A 148 d'intorno rimanesse
 ABC] rimanesse d'intorno R 149 vello CR] velo AB 151 che ABR] om. C 152 secco ABR] sicche
 C 153 messer lo papa ABC] papa liberio R 154 e ABR] om. C 155 messer lo papa ABC] il papa R
 | piviale CR] pieviale A, camiciotto B | camiciotto R] camiciotto B (ma riferito a piviale), camicie A,
 camisia C | e rimase in camiciotto/camicie/camisia ACR] om. B | un ABC] uno R 159 tutte BCR] tutta
 A 161 manovali ABR] monovali C | rimasono ABR] rimanseno C 162 messer BCR] om. A 163 e
 ciò BCR] acciò A | il sopradetto AB] el sopradetto R, om. C 164 liberamente ABR] liberalmente C | e
 BCR] om. A 166 messer lo papa liberio ABC] papa liberio R 167 a ACR] om. B | consecroe AC]
 consacroe B, consagroe R | solennemente BCR] solamente A

⁶⁸ Qui B aggiunge: «ed era il velo bianco». Non la si ritiene una *lectio* più completa, bensì un inciso
 acclaratorio a cura del copista di B, una volta accortosi di non aver riportato l'aggettivo *bianco* dopo la
 prima menzione del Vello di Gedeone. Si ritiene dunque che la lezione originaria non contenga questo
 inciso, in quanto determinato da un procedimento incipiente del copista di B.

perdoni. Poi messer Giovanni predetto dotoe nobilmente la detta chiesa di
170 larghe rendite e di grandi possessioni, acciò che vi potessono stare a uficiare di
molti canonici e preti e altri cherici; e così stanno insino al dì d' oggi.

Questa chiesa si chiama Santa Maria Maggiore ed è una delle quattro chiese
più solenni che sieno in Roma. Messer Giovanni patrizio e la donna sua vissono
poi alquanto tempo, sempre crescendo nella divozione della vergine Maria; i
175 quali poi infine lasciarono in tutto loro erede la detta chiesa di tutte loro
ricchezze e beni. E perché fecero loro erede la vergine Maria in terra, meritano
d' essere eredi della etternale gloria. A quam nos perducatur Christus Filius Dei
vivi. Amen.



170 rendite ABR] rendette C | **uficiare BR]** ufcare A, uficiari C **171 altri BCR]** om. A | **stanno BCR]** stando A | **insino AB]** fino R, om. C **172 si chiama ABR]** om. C | **chiese ACR]** om. B **173 solenni AR]** sollempni C, solenne B **174 divotione BR]** devotione C, om. A | **della BCR]** om. A **175 poi BCR]** om. A | **infine BCR]** finie A | **tutto ABR]** om. C | **loro erede ABC]** erede loro R | **loro ACR]** le B **176 erede BCR]** eredi A **177 etternale (eternale) ACR]** eterna B | **a (ad) quam CR]** aduque B, adunque A | **filius ACR]** fili B

[illegible]



4 Bibliografía



M. ARBOR ALDEA, *Conservare criticamente è, tanto quanto innovare, un'ipotesi. La edición de textos de tradición única (desde la perspectiva gallego-portuguesa)*, in «Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos», 6, 2017, pp. 1-25,

A. BARTOLI LANGELI, *L'edizione dei testi documentari. Riflessioni sulla filologia diplomatica*, in G. C. D'Alessio et alii (edd.), *L'edizione dei testi mediolatini. Problemi, metodi, prospettive. Testi della VIII Settimana residenziale di studi medievali (Carini, 24-28 ottobre 1988)*, Palermo, Officina di studi medievali, 1991, pp. 116-131 [«Schede medievali. Rassegna dell'Officina di studi medievali», 20-21].

R.-H., BAUTIER (ed.), *Normes internationales pour l'édition des documents médiévaux*, in *Folia Caesaraugustana. I. Diplomatica et sigillographica. Travaux préliminaires de la Commission Internationale de Diplomatique et de la Commission Internationale de Sigillographie, pour une normalisation internationale des éditions de documents et un Vocabulaire international de la Diplomatique et de la Sigillographie*, Zaragoza, Cátedra Zurita - Institución Fernando el Católico (CSIC), 1984, pp. 15-64.

J.-M. CANAL (ed.), *El Libro De Laudibus et miraculis Sanctae Marie de Guillermo de Malmesbury OSB (c. 1143). Estudio y texto*, Roma, Alma Roma, 1968.

G. CENCETTI, *Paleografia latina*, Roma, Jouvence, 1978 [«Guide allo studio della civiltà romana», 3].

P. DE ANGELI, *Basilica S. Marie Maioris de Urbe a Liberio papa, usque ad Paulum Pont. Max. Descriptio et delineatio*, Roma, ex typographia Bartholomaei Zannetti, 1621.

E. FIDALGO FRANCISCO (coord.), *As Cantigas de loor de Santa Maria: edición e comentario*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2003.

F. FITA, *Cincuenta Leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», 7, 1885, pp. 54-141.

P. LARSON, 'Ècci venuto Guido [n] Compastello' di Niccola Muscia, in «Per Leggere», 7, 2004, pp. 5-12.

F. LECOY (ed.), *La Vie des Peres. Tome I*, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1974.

E. LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1917.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 1 a 100*, Madrid, Castalia, I, 1986.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 101 a 260*, Madrid, Castalia, II, 1988.

W. METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas 261 a 427*, Madrid, Castalia, III, 1989.

A. A. NASCIMENTO, *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense. Edição crítica, tradução e estudo*, Lisboa, Colibri, 2004 [«Obras clássicas da literatura portuguesa», 164].

Normas de transcripción de textos y documentos, Madrid, CSIC, 1944.

E. PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Tarnuuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

S. PARKINSON, *Rules of elision and hiatus in the galician-portuguese lyric: the view from the Cantigas de Santa Maria*, in «La coronica», 34/2, 2006, pp. 113-133.

P. SÁNCHEZ-PRÍETO BORJA, *Cómo editar los textos medievales: criterios para su presentación gráfica*, Madrid, Arco Libros, 1998.

P. SÁNCHEZ-PRÍETO BORJA, *La edición de textos españoles medievales y clásicos. Criterios de presentación gráfica*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2011.

V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, Roma-Paris, École française de Rome-Diffusion de Boccard, 2001.

M. E. SCHAFER - H. MONTEAGUDO (edd.), *Alfonso X, O Sabio. Cantigas de Santa Maria: Códice de Toledo (To)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2010.

E. TEZA, *Trifoglio. Un viaggio fantastico, in portoghese. Dal canzoniere francese di Siena. Dalle cantiche di Alfonso X*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie», 11, 1887, pp. 289-304.

G. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e italiani*, Roma, 1982 [«Quaderni della rassegna degli archivi di stato», 51].

F. VEILLARD - O. GUYOTJEANNIN (coord.), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux. Fascicule I. Conseils généraux*, Comité des travaux historiques et scientifiques. École Nationale de Chartes, Paris, 2005² [«Orientations et méthodes»].

L. ZULIANI, *Ancora sulla grafia degli antichi e le edizioni dei moderni*, in P. Italia - G. Pinotti (edd.), *Editori e filologi. Per una filologia editoriale*, Roma, Bulzoni, 2014, pp. 171-179 [«Studi (e testi) italiani», 33].